PLATÓN. DOCTRINAS NO ESCRITAS.

ANTOLOGÍA.

José Ramón Arana Marcos

F I L O S O F Í A

2

Servicio Editorial
UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO



Argitalpen Zerbitzua
EUSKAL HERRIKO UNIBERTSITATEA

PLATÓN.
DOCTRINAS NO ESCRITAS.
ANTOLOGÍA

José Ramón Arana Marcos



Universidad del País Vasco
servicio editorial

Euskal Herriko Unibertsitatea
argitalpen zerbitzua

ARANA MARCOS, José Ramón
Platón, doctrinas no escritas : Antología / José Ramón Arana Marcos -- Bilbao : Servicio Editorial. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 1998. -- 676 p. ; 24 cm. ; (Filosofía; 2)
D.L. BI-2045-98 ISBN: 84-8373-064-2

1. Platón, ca.0428-0347 a.C.
1 Platón



I.S.B.N.: 84-8373-064-2
Depósito legal/Lege gordailua: BI-2045-98

Fotocomposición/Fotokonposaketa: Ipar, S. Coop.
Particular de Zurbaran, 2-4 - 48007 Bilbao

Impresión/Inprimaketa: Itxaropena, S.A.
Araba Kalea, 45 - 20800 Zarautz (Gipuzkoa)

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación no hubiera podido ser llevada a cabo sin la beca de la Fundación BBK para el año 1995-1996. Mi más sinceras gracias.

Deseo expresar también mi agradecimiento a las siguientes personas e instituciones. Al Profesor Th. A. Szlezák, eminente platonista, por su acogimiento, orientación y apoyo en todo momento. El puso también a mi disposición el Platon - Archiv de la Universidad de Tübingen. Gracias también al Profesor H.-J. Krämer, iniciador de este nuevo paradigma, por su estímulo.

Debo mencionar expresamente al Philologisches Seminar für klassische Philologie y a la magnífica Biblioteca de la misma Universidad por su disponibilidad y sus servicios.

Y, por supuesto, al Departamento de Filosofía de la Universidad del País Vasco - EHU y a cada uno de sus miembros, que me facilitaron la labor investigadora aun a costa de algunas incomodades más para ellos.

ÍNDICE

AUTORES

INTRODUCCIÓN
HISTORIA ANTIGUA DE LAS DOCTRINAS NO ESCRITAS DE PLATÓN

Nuestro conocimiento de la filosofía de Platón se basa en dos tipos de fuentes: las propias de Platón —los diálogos— y una serie de noticias procedentes de otros autores, la tradición indirecta. La inmensa mayoría y la mejor información sobre este autor procede de los diálogos, y no podía ser de otro modo. Por eso, una gran parte de los estudios actuales sobre Platón se centra en ellos.

Y esto no escandaliza a nadie. El problema surge cuando las noticias de la tradición indirecta no sólo son nuevas con respecto a las doctrinas de los diálogos, sino, lo que es más grave, afectan a núcleos temáticos que desplazan en importancia a los de los diálogos. Supongamos el caso de un profesor de filosofía que no escribe sus clases, sino que las desarrolla oralmente, de cuyos contenidos conserváramos sólo los cuadernos de apuntes de varios de sus alumnos, por ejemplo, Hegel, por ejemplo, Schleiermacher. Si quisiéramos editar estos cuadernos deberíamos tener cuidado con las técnicas de toma de apuntes de cada alumno, con las fechas del curso respectivo (ha podido ser repetido y / o variado en sus líneas generales), con los cuadernos de alumnos que asistieron y que nos faltan... Esta tarea de reconstrucción filológica podría llevar al resultado de que este profesor repite más o menos con variantes sus tesis expuestas en otras obras suyas y publicadas en vida, de cuya autenticidad y autoría no tenemos duda alguna. Podría resultar también que desarrolla estas teorías, sin que estos desarrollos supongan una variación sustancial de sus líneas generales de pensamiento. Pero pudiera ocurrir también que expone doctrinas no sólo nuevas, sino más radicales que las de sus publicaciones. Cada una de estas tres posibilidades

tiene su interés tanto desde la perspectiva del conocimiento del autor, como de la de su influjo, y de su transmisión. Pero probablemente sólo la tercera tiene alcance teórico.

Este es el caso de Platón con la tradición indirecta: lo que en ella se nos cuenta desborda lo que se suponen ser las nociones fundamentales de sus escritos: la teoría de las ideas. Y quizás sea —aparte de los filósofos ágrafos, Pitágoras, Sócrates y otros— el único caso en la historia de un pensador que expone oralmente doctrinas de mayor relevancia teórica que las que publica. Este conjunto de hechos —la importancia de las doctrinas indirectas y su desequilibrio con respecto a las escritas, la dificultad filológica de la reconstrucción, la unicidad del caso, la importancia de estas doctrinas en la historia del pensamiento posterior— ha excitado el afán investigador de los historiadores y lo ha convertido hoy en día en un debate apasionante. Se juega en él la interpretación de una de las figuras claves de nuestra cultura, Platón, pero también el conocimiento de zonas amplias de la tradición filosófica —desde el neoplatonismo *lato sensu* hasta la Edad Media—, el sentido de la metafísica en general, sin excluir el eterno debate sobre las relaciones de Aristóteles hacia Platón y viceversa: demasiadas cuestiones como para resbalar sobre ellas.

Desgraciadamente los testimonios sobre estas doctrinas no escritas —en lo sucesivo DNE— son escasos y dispersos: ni griegos ni romanos tenían voluntad de archiveros. Pero suficientes para comprobar la existencia de estas doctrinas y delinear, incluso, sus contenidos básicos. Esta antología responde a la necesidad de salvar esa laguna. Presento a continuación las razones en que nos podemos apoyar para justificar su existencia, y una breve historia de la transmisión de los testimonios de las DNE. Prescindo al máximo de la erudición bibliográfica, pues en muchos casos está recogida en la Antología.

I. EL TESTIMONIO PLATÓNICO

Sobre la enseñanza oral de Platón disponemos de dos clases de testimonios: las autoreferencias de Platón, los informes de fuentes ajenas a él[1].

---

[1] Un buen resumen de lo que sigue, cf. Richard, 1986, p. 49 ss: téngase en cuenta la fecha. Quienes elaboraron sistemáticamente este conjunto de temas, fueron Krämer,

Y en Platón mismo podemos encontrar apoyo en dos tipos de pruebas: noticias de Platón, la estructura de sus obras. Vamos a empezar por las primeras.

El autotestimonio platónico: crítica a la escritura

En el *Fedro* Platón, después de advertir contra los enemigos de la escritura que esta es necesaria[2], la rechaza como forma suprema de comunicación[3] por varias razones: a) por ser una forma más de dispersión en que el sujeto se fía de algo exterior a él, las letras, en vez de concentrarse en su interiorización; esto conlleva erudición no asimilada y un alejamiento del trato humano, que vuelve huraña a la gente[4]. b) Se corre el peligro de la fetichización del signo: el saber se deposita en la escritura, se quiere recoger todo el saber posible, se atesora —lee— toda la escritura posible, pero puede llegar a olvidarse que la escritura es sólo un medio para ese saber: el signo ha suplantado al saber mismo[5]. c) La escritura no tiene posibilidad de adaptarse al lector y decirle a cada uno las palabras adecuadas: por eso, cada vez que uno la consulta para aclarar su significado, le responde siempre lo mismo[6]. Frente a las teorías actuales del texto, en que la polisemántica y la riqueza inagotable son constitutivos esenciales del texto, Platón defiende la constancia y la limitación de su significado. d) El libro no tiene capacidad de seleccionar a sus destinatarios, expertos o no, adecuados o no: es patrimonio de todos y de nadie: no puede, por tanto, defenderse ni tiene quien venga en su ayuda[7]. Esta crítica refleja no sólo el distinto sentido de la publicidad que tiene Platón con respecto a la accesibilidad universal mo-

---

1959 y 1989, y Gaiser, 1963. Y una obra brillante tanto en su exposición como por la relevancia que supo darle a estos estudios dentro del conjunto de la investigación platónica en una perspectiva histórica, Reale, 1984 (hoy va ya por la edición 24). En esta introducción pretendo sólo presentar el estado de una cuestión, no fundamentar las afirmaciones que hago: acompaño esta antología de una obra teórica de investigación en que realizo, en parte, esa tarea: cf. *Platón, entre la inmanencia y las doctrinas no escritas*, en prensa. Creo, con todo, que esta introducción puede ser útil al lector no especializado.

[2] cf. *Fedro*, 258 d.

[3] cf. *Fedro*, 274 c. - 279 c.

[4] cf. *Fedro*, 275 a - b.

[5] cf. *Fedro*, 275 c - d.

[6] cf. *Fedro*, 275 d.

[7] cf. *Fedro*, 275 e.

derna a la escritura, sino que pone en juego uno de los criterios básicos de la escritura platónica, «socorrer al discurso» consistente en encontrar la explicación de las afirmaciones que se hacen en un nivel en otro nivel superior, y de toda la escritura en un nivel exterior a la escritura, en la oralidad[8]. La escritura, por tanto, tiene, sólo función hipomnemática. Sólo la conversación oral, entre profesor y alumno, es capaz de producir efectos duraderos y cambiar el alma del destinatario, que le hagan a él mismo capaz de defenderse[9]. Y el escritor que no tenga nada «más importante» que decir que lo que escriba, sea en poesía, en política o en cualquier otro terreno, ese no es filósofo y hace el ridículo[10]. El libro escrito no es más que una imagen degradada del auténtico discurso oral.

Platón, por tanto, considera a sus propias obras sólo como un juego, con fines de memorización y para incitación al estudio: no salvaguarda la escritura la posibilidad de la anámnesis, es decir, de la inmortalización por el aprendizaje. Hay que insistir en que en ningún momento Platón rechaza la escritura porque fuese impotente para expresar los pensamientos y las ideas más importantes de un filósofo, en este caso, de él mismo. Son razones de sociología del saber y pedagógicas las determinantes del rechazo[11].

En la *Carta VII*[12] se repiten algunos de estos argumentos y se da algún paso más. «Sobre las cuestiones sobre que me ocupo no hay ningún escrito mío ni lo habrá jamás: pues no es explicable en modo alguno como los demás temas de conocimiento, sino que después de un trato asiduo sobre el tema mismo y de una convivencia, de repente surge en el alma como una luz brotada de un fuego al ser chasqueada y que se alimenta ya a sí misma»[13]. Se ha querido interpretar «escrito» (*syggramma*) como «tratado sistemático»: los diálogos estarían fue-

[8] cf. Szlezák, 1985, p. 66 - 71; 1992; 1993 a, p. 77 ss.

[9] cf. *Fedro*, 276 a - 277 a; 277 e - 278 b.

[10] cf. *Fedro*, 278 b - e.

[11] cf. Bonagura, 1991, p. 33 ss.

[12] cf. *Carta VII*, 340 b - 345 c. La autenticidad de esta carta sigue siendo discutida, sin que se haya llegado a un consenso, y los partidarios de una u otra postura no se reparten entre los seguidores de las doctrinas no escritas o sus adversarios, puesto que L. Brisson, 1987, p. 138 - 158, con un informe sobre el estado de la cuestión, adversario de las DNE, se inclina por su autenticidad, y los miembros de la Escuela de Tübingen, en general, por su inautenticidad.

[13] cf. *Carta VII*, 341 c 4 - d 2.

ra de semejante crítica de Platón. Pero el análisis de todos los textos disponibles hasta Platón y en Platón mismo donde aparece ese palabra efectuado por Szlezák es, creo, definitivo: se refiere a cualquier tipo de obra escrita de cierta longitud, incluidos los diálogos[14].

Nos informa, además, Platón que hay gente que ha escrito sobre esos temas «bien porque me lo hayan oido a mí, bien a otros, bien porque lo hayan inventado ellos mismos»[15], de los que nos da sólo un nombre, Dioniso[16], el del tirano de Siracusa. A todos los descalifica igualmente por no haber entendido la intención de lo que pretende él con sus temas[17]. De nuevo las razones son pedagógicas: se trata de encender la chispa del conocimiento en el alma del oyente. Lo que en *República*[18] llamaba «reconducción del alma» y en el *Fedro* hacerla «capaz de defenderse», aquí se indica como chispa que se alimenta a sí misma. Tampoco se trata de un tabú de la escritura porque no pudiesen ser intrínsecamente comunicables. Se dice incluso más: pueden ser dichos en «brevísimas palabras y / o letras»[19]. Tampoco, por tanto, la dificultad intrínseca de intelección es la clave. La clave radica en la transformación del alma y en las dotes intelectuales y morales, como forma de vida, que exige la dedicación a la filosofía: el filósofo es un asceta que ve el mundo, todo él, de otra forma. Y conseguir eso es lo difícil[20]. Exponerlas por escrito supone, una vez más, renunciar a la selección, no es un bien más que para quienes pueden conseguirlas con breves indicaciones, acarrea el desprecio de los demás o la vana presunción de creer que saben cosas importantes[21]. Sólo quien tiene cosas «más altas y primeras» que decir que las que escribe es un filósofo[22]. Ni siquiera por razón de memoria hay que escribirlas, puesto que son brevísimas.

Ni hay que escribir, pues, lo más importante ni Platón ha escrito sobre ello, aunque otros lo han hecho.

---

[14] cf. Szlezák, 1985, p. 376 - 385.
[15] cf. *Carta VII*, 341 c 1 - 3.
[16] cf. *Carta VII*, 341 b.
[17] cf. *Carta VII*, 341 c.
[18] cf. *República*, 518 d ss.
[19] cf. *Carta VII*, 344 e 2.
[20] cf. *Carta VII*, 340 b - 341 a.
[21] cf. *Carta VII*, 341 d - e.
[22] cf. *Carta VII*, 344 d.

Alusiones en los diálogos

En los diálogos hay momentos de la discusión en que el director de la conversación evita discutir el tema propuesto y remite o bien a ocasiones en que ya ha sido discutido —y que no han dejado constancia alguna en los propios diálogos de Platón— o en que se discutirá —y que nunca se trataron. El paso más relevante, pero no el único, es el de la *República* sobre el bien: cuando Glaucón le pide a Sócrates que les explique en qué consiste ese máximo objeto de estudio, la idea del bien, le responde que le han oido varias veces hablar de él, pero que no es propio de la ocasión presente tratar sobre él y que va a exponer sólo algo concerniente a su hijo, el sol[23]. Como conservamos toda la obra escrita de Platón y en ninguna ha tratado con detalle la idea del bien, ha dado esto pie a pensar que se trata de elusiones de un problema que Platón no querría tratar porque carece de conocimientos suficientes.

O, en una interpretación más compleja, pero más acertada, de alusiones a esas opiniones que no quiere poner escrito. Esto se comprueba en que suelen estar en el centro mismo de la obra en un momento de la argumentación en que el diálogo entra en una nueva fase: no son cualesquiera alusiones, sino en puntos sensibles de la argumentación[24]. Y, además, hay que situarlos como uno de los aspectos de toda la estructura argumentativa del «socorrer al discurso»: son los momentos en que ya la escritura no da más de sí, a juicio de Platón, y remite, para su ayuda a lo otro que la escritura: la oralidad[25]. Es esta dimensión estructural de los «lugares de ahorro» lo que convierte a estos pasos en alusiones, no en meras elusiones[26]. Si comparamos lo que en estos pasos se silencia con la tradición indirecta, comprobamos que son los mismos tipos de temas.

Hay razones de otro tipo que nos hablan a favor de una DNE. Pero es preferible considerarlas dentro ya de los testimonios indirectos.

---

[23] cf. *República*, 504 e - 505 a; 506 d - e.

[24] cf. Krämer, 1959, p. 368 ss.

[25] cf. Szlezák, n. 8.

[26] Algunos de estos pasos alusivos: *Protágoras*, 357 b; *Cármides*, 169 a; *Eutidemo*, 290 b - 291 a; *Menón*, 76 e - 77 a; *Fedro*, 246 a; *Sofista*, 254 c; *Político*, 248 c - d; *Timeo*, 48 c; una recogida de todos estos pasos con bibliografía interpretativa pertinente, cf. Richard, 1986, p. 59 - 64; y Szlezák, 1993, Cap. 19.

II. LA TRADICIÓN INDIRECTA

La Academia Antigua

Los miembros más prominentes de la Academia Antigua, además de Dioniso, han escrito informes sobre las DNE: Espeusipo, Jenócrates, Heráclides, Hestieo, Hermodoro, Aristóteles, Teofrasto. Cada uno de ellos se ha convertido, por tanto, en fuente de conocimiento. Todo lo que este dato tiene de enriquecedor y de independencia con respecto a la sujección a una sola fuente, lo tiene también de turbador, por varias razones:

1. La pluralidad de informadores, en cualquier asunto, va unida también a una diversidad de perspectivas.
2. En el caso de las DNE las diferencias de edad entre estos informadores es de hasta veinte años en algún caso (Espeusipo y Aristóteles), que plantea el problema de los diversos intereses vitales del informador. Además, la pertenencia de alguno de ellos (Espeusipo) a una institución desde el comienzo mismo, mientras que otros se incorporan cuando ya lleva funcionando por lo menos veinte años (Aristóteles, Teofrasto) añade un motivo más de disparidad a la selección de las noticias. Por si fuera poco, esta pluralidad deja abierta la pregunta de si fue un curso el de Platón impartido una sola vez o fue repetido, con variaciones más o menos importantes, o desarrollos de unas partes y silenciamientos de otras que no tenían por qué suponer su olvido. El historiador actual debe contar con todas estas posibilidades en la lectura de los informes que le han llegado. Y algo habrá que decir sobre el particular.
3. El informador antiguo no tiene sentido de la historiografía positiva: sus informes son más bien maneras de apropiarse y / o rechazar una tradición, como ocurre en los diálogos platónicos, más que relatos que pretendan informar neutralmente sobre el pensamiento ajeno. Para ello necesariamente implica sus propias categorías. Teofrasto, seguramente el más joven de todos estos escritores, pasa por ser el creador de la doxografía. Es decir, en el momento en el que más necesitaríamos una positividad historiográfica, es cuando se está empezando a forjar esa mentalidad, pero sólo empezando. En la Academia Antigua no podemos olvidar que la fijación de las doctrinas del maestro va ligada a una lucha por la sucesión, y que

la innovación o la repetición debieron jugar un papel a la hora de elegir a los sucesores al frente de la Academia. Y esta actitud afectaba especialmente al conocimiento de las doctrinas esotéricas, las que se enseñaban en el interior de la Academia, puesto que las de los diálogos era conocidas por un público no restringido.

Todos estos son motivos de diversidad a tener en cuenta: desde el comienzo debemos ser conscientes de que el estudio de las DNE se basa en la complejidad, no en la simplificación, complejidad entre diálogo y oralidad; pero complejidad también dentro de la oralidad misma.

Antes de precisar el contenido de estas informaciones, voy a decir algo sobre lo que debemos a cada uno de nuestros informantes iniciales[27].

Sobre Heráclides Póntico y Hestiaeo sólo sabemos que asistieron a estos cursos y que pusieron por escrito su contenido[28], pero nada sobre la versión que ambos autores dieron de los mismos. Alejandro no los cita. Pero el hecho de que casi cuatro siglos después de Alejandro Simplicio los mencione nos permite suponer que han sido leidos, aunque nosotros no podamos determinar por el momento el tipo y la amplitud de su influjo.

Por Proclo sabemos algo del contenido de la versión de Espeusipo[29]. Por encima del ser, están los dos principios, el uno y la díada indeterminada. Se ha solido interpretar la relación entre los dos principios como derivación de la díada indeterminada a partir del uno. Pero esto no se sostiene con el texto en la mano. Porque lo que dice el texto es que se exige una díada indeterminada precisamente porque el uno es incapaz de explicar la pluralidad: mal podría explicar, entonces, al principio de la pluralidad misma. La transformación de una exigencia intelectual y metafísica (*induxerunt*) en una temporalidad y / o diferencia de rango (*post*) es obra de Proclo en el párrafo que le sigue. Teóricamente queda, además, claro en el informe la di-

---

[27] cf. Richard, 1986, p. 81 ss, excelente resumen expositivo. Otra presentación, pero volcada más a explicar el nacimiento del neoplatonismo desde el platonismo que al estudio de la Antigua Academia y lo que es estrictamente platónico o ampliamente académico en ella, en Halfwassen, 1992, p. 197 ss.

[28] cf. Simplicio, texto n. 2.

[29] cf. Simplicio, texto n. 9, y sobre su asistencia a los cursos; cf. Proclo, texto n. 4.

ferencia de principio y principiado, y que ha sido la explicación de la diversidad, es decir, el enfrentamiento con el eleatismo, lo que ha llevado a la exigencia de la díada indeterminada.

Pero el informe habla también de los mantenedores históricos de esta tesis: no es la opinión de Espeusipo, pues él manejaba el concepto de pluralidad como principio, no el de díada indeterminada. ¿Quiénes son estos mantenedores en plural, que Proclo parece dar a entener que incluyen a Platón? Se ha sostenido que serían los pitagóricos[30]: ya en vida de Platón se generaría la historiografía que vincula el platonismo con el pitagorismo. No se puede negar semejante posibilidad: Platón menciona a los pitagóricos, por ejemplo, en su tratamiento de la armonía[31], utiliza conceptos suyos en puntos fundamentales de su sistema filosofíco (finito - infinito)[32], y conocemos sus vinculaciones con Arquitas y otros[33]. Aunque no haya identidad de tratamiento de estos conceptos, su relación con el pitagorismo es innegable. Para no mencionar más que el *Timeo*, puesto en boca, sin un reparo, de un pitagórico. Pero el texto de Espeusipo podría interpretarse también de otra manera: el plural se referiría a los miembros de la Academia que siguen estrictamente a Platón en este tema. Así es como se expresa también Aristóteles para referirse a los platónicos dentro de la Academia, o a Espeusipo y sus seguidores. La referencia a los «antiguos» es correcta por parte de Proclo, porque quiere indicar que con ella Espeusipo actúa de informador, no expositor de una opinión propia. La interpretación de estos antigos como «más antiguos que Espeusipo y Platón» es responsabilidad de los historiadores actuales[34].

Está todavía por estudiar el papel de Jenócrates en la transmisión de las DNE. Se le tiene por un alumno ortodoxo de Platón. Pero eso no se corresponde ni con la cosmologización a que sometió los principios[35], ni con la identificación de los números ideales con los matemáticos[36], ni con la reducción de las ideas al ámbito de los entes

---

[30] cf. Burkert, 1962, p. 56, 76 - 81.

[31] cf. *República*, 530 d.

[32] cf. *Filebo*, 23 c - 27 c.

[33] cf. K. von Fritz, 1968, p. 51 ss.

[34] También Richard, 1986, p. 108 s, y siguiendo la argumentación de Krämer, 1969, p. 12 ss, en modo alguno incompatible con la mía, llega a los mismos resultados de atribuir a Platón los contenidos de este informe.

[35] cf. Krämer, 1964, p. 32 ss.

[36] cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11 - 23, cf. texto n. 45.

naturales[37]. Su sistematización de la filosofía en lógica, física y ética se acerca más a lo que hará después Aristóteles con sus tratados que con lo que sabemos de los diálogos y de las DNE de Platón[38]. Es posible que con todas estas reformas se le deba una cierta simplificación. Su fecunda actividad intelectual y de escritor, así como esta fama de fidelidad a Platón, frente a Espeusipo, que negaba la teoría de las ideas y los números ideales, han debido influir notablemente en la tradición posterior para considerarlo como fuente. Y Simplicio —con su excelente biblioteca— aún nos da informaciones nuevas procedentes de Jenócrates acerca de la Academia, por ejemplo, la presunta enseñanza de Platón sobre un quinto elemento[39].

Hermodoro, asistente también al curso sobre el bien, compuso una obra «Sobre Platón»[40], en la que se habla de las categorías en un sentido muy parecido a Alejandro, a Sexto Empírico y a las «Divisiones aristotélicas»[41]. Pero se afirma que Platón y los de su entorno negaban el carácter de principio a lo grande y pequeño, —que no llama «díada indeterminada»—, por carecer de determinación. Esto choca con los informes de Espeusipo, los de Aristóteles y los de Teofrasto, que ven precisamente en su inteterminación una de las razones y de los ejes de su principialidad. Este libro de Hermodoro, directamente o a través de Dercílides, ha debido de estar en la base de la tendencia monista de una rama del platonismo posterior.

También Teofrasto es una fuente independiente y tiene motivaciones propias en sus estudios, como, por ejemplo, el averiguar el carácter enciclopédico de la investigación de los pensadores académicos. Aunque breves, sus indicaciones coinciden con las de Aristóteles: hay un camino de acceso a los principos (sensibles, ideas, números, principios: uno y díada indeterminada) y otro desde los principios hasta lo principiado; Platón es un pensador enciclopédico ocupado de fundamentar no sólo las matemáticas, sino también las ciencias naturales; hay un finalismo en el cosmos y el bien está repartido por do-

---

[37] cf. Proclo, *In Parm.* , p. 888, 17 - 19, cf. texto n. 8.

[38] cf. Krämer en Flashar, 1983, p. 46 ss.

[39] cf. Simplico, texto n. 35.

[40] cf. Simplicio, textos n. 16 - 17.

[41] cf. Alejandro, texto n.1; Sexto Empírico, *Adv. math.* X, 263 - 276; *Divisiones aristotélicas*, 67, cf. texto n. 4 = Diógenes Laercio, III, 108 - 109, cf. texto n. 8; Krämer, 1964, p. 160, ha subrayado la importancia teórica de este informe y da una visión concordista con los otros informes; Isnardi Parente, en *Senofane, Frammenti*, 1982, p. 439 - 444, subraya más sus divergencias.

quier; en la teoría de los principios, de los números y del bien coinciden Platón y los pitagóricos, frente a Espeusipo.

Aristóteles

Pero el meollo de toda la cuestión de las DNE es Aristóteles: por la amplitud de su información, por el modo de darla y por la sistematicidad que representa. Su ocupación y crítica de Platón recorre toda su obra, desde la juventud hasta su vejez, al menos, con las cautelas que hay que tener al hablar de la evolución y cronología del *corpus aristotelicum* .

Cuando Aristóteles expone o critica a Platón lo hace indistintamente citando doctrinas que están en los diálogos y otras que no aparecen en ellos. Como nos informa que Platón dió cursos orales en la Academia[42], hemos de concluir que las ideas que Aristóteles le atribuye y que no están en los diálogos son las que también enseñaba en la Academia. Esto no significa ni que no pudiese hablar en la Academia de temas sobre los que también escribía —Aristóteles vincula de hecho el *Timeo* con esas doctrinas—, o que no pudiese escribir sobre temas sobre los que no enseñó en la Academia. Pero implica la posibilidad de tratar de temas sobre los que no escribió: aquellos que según el *Fedro*, la *Carta VII* y las alusiones se reserva para la oralidad. Y que son, precisamente, en gran medida coincidentes con los que conocemos a través de Espeusipo y Teofrasto. Pero antes de exponerlos, un par de observaciones sobre las obras de Aristóteles dedicadas a estos temas, que son fuentes para nuestro conocimiento de las DNE:

—«De ideis», cuyo contenido se nos ha transmitido por Alejandro y por resúmenes de la *Metafísica*, I, 9[43].

—«Selección de contrarios», que, aunque no directamente dirigida contra Platón, trataba aspectos importantes de sus categorías[44].

---

[42] cf. texto n. 104.

[43] cf. Alejandro, *Introducción*, 8.

[44] cf. Alejandro, *Introducción*, 9. 1; recuerdo la posible diferencia de esta obra con respecto a la «División de contrarios».

—«Sobre la filosofía», seguramente obra parenética, donde trataba, entre otros temas, la teoría platónica del alma y su explicación aritmética y dimensional[45].

—«Sobre el bien», verdadero tratado sobre el curso y sobre toda la sistemática platónica. La conocemos en esquema por Alejandro y por el resumen de Simplicio, tomado de Alejandro[46]. Los otros informes aristotélicos de las obras de madurez siguen el esquema de esta obra, en la que Aristóteles parece adquirir definitivamente autonomía en todos los puntos esenciales con respecto a Platón. Es, por eso, importante tanto para conocer a Platón, como para conocer a Aristóteles.

—«Metafísica», I, 6 y 9: el primer capítulo es un resumen general y decisivo; el segundo una crítica pormenorizada de los contenidos de ese esquema.

—«Metafísica», XIII - XIV: crítica con mayor detenimiento de todos los aspectos ya apuntados en I, 6 y 9, y con el mismo esquema.

Hay otras informaciones aristotélicas, pero están dispersas, y encajan, repiten o prolongan las de estas obras.

La imagen que nos ha dado Aristóteles de Platón es la de un pensador fuertemente sistematizado —prescinde, por ejemplo, de toda la forma dialógica—, cuyo esquema sería el siguiente:

1. Platón se propone explicar la totalidad del universo, tanto el físico como el matemático, el moral, el psicológico y el político.
2. Para ello recurre a una dialéctica con una doble metodología: *reducción* desde el mundo sensible hasta los principios; la *generación* de las realidades a partir de los principios en orden inverso[47].
3. En el acceso a los principios se sigue el criterio de fundamentación asimétrica: aquella realidad que, puesta, pone a otras y que, si se elimina, elimina a las demás, pero no viceversa, es anterior por naturaleza que lo eliminado con su eliminación[48].

---

[45] cf. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404 b 20, cf. texto n. 94; Alejandro, *Introducción*, 9. 3.

[46] cf. Alejandro, texto n. 1, y mi reconstrucción en su *Introducción*, 9. 2; Simplicio, *In Physicam*, p. 454, 19 - 455, 14, cf. texto n. 2.

[47] cf. Aristóteles, texto n. 5.

[48] cf. Aristóteles, *Metafísica*, XI, 1, 1059 b 29 - 31, cf. texto n. 24; y textos n. 50 y 73.

4. Los principios son últimos, no hay un más allá de ellos; y universales: están presentes en todas y cada una de las cosas del mundo[49].
5. La presencia de los principios es analógica: en cada tipo y estrato de realidad aparecen y actúan de una manera diferente, pero estructuralmente equivalente. Por ejemplo, la díada indeterminada es el principio material de los números ideales, mientras que el uno es su principio formal; pero los números ideales son, a su vez, el principio formal en la generación de las dimensiones geométricas, mientras que las dimensiones ideales son su principio material.
6. Hay dos principios, autónomos entre sí, el uno, idéntico al ser; y la díada desigual indeterminada de lo grande y de lo pequeño[50]. El uno explica lo que de delimitado, finito, ordenado y bueno hay en el mundo[51]; la díada indeterminada, lo que de infinitud, pluralidad, la indeterminación, inestabilidad intrínseca, mal[52].
7. El acceso a los principios se consigue por dos líneas diferenciadas de reflexión:

   7. 1. la categorías, en que las nociones de identidad, semejanza, igualdad y sus contrarias exigen un género supremo que las englobe[53];
   7. 2. la numérica, en la que convergen dos líneas: de las dimensiones geométricas al número (reducción dimensional); y la ideal, que muestra la naturaleza numérica de las ideas. Del número se pasa directamente a los principios[54].

8. Los grados de realidad según este esquema son: mundo sensible, dimensiones geométricas, números matemáticos, ideas, dimensiones ideales, números ideales, principios. En todos ellos están presentes ambos principios, aunque de manera di-

---

[49] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 20 - 22, cf. texto n. 1; XIII, 10, 1087 a 4 - 5, cf. texto n. 21; y textos n. 11 y 13.
[50] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 18 - 22, cf. texto n. 1; texto n. 6.
[51] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 988 a 14 - 15, cf. texto n. 1; 9, 992 b 9 - 13, cf. texto n. 3.
[52] cf. Aristóteles, textos n. 7, 12, 14.
[53] cf. Aristóteles, textos 39 - 43.
[54] cf. Alejandro, texto n. 1; y Alejandro en Simplicio, *In Physicam*, p. 454, 19 - 455, 14, cf. texto n. 1.

ferente. Esta diferencia consiste en que entidades de un nivel superior funcionan como principios del siguiente, por ejemplo, las ideas son principios formales, es decir, hacen función de uno, de las cosas sensibles. De esta manera se articula la dependencia jerárquica de unos niveles con otros sin cambiar la forma de razonar ni multiplicar los principios, y así interpreta los conceptos platónicos de imitación y paradigma, que le resultan palabras vacías y poéticas[55].

9. Si desde la perspectiva del acceso a los principios el criterio de fundamentación es decisiva, en la perspectiva de la derivación es determinante el de composición: todo lo que no es principio es generado y compuesto. La ontología platónica es una ontología de la mezcla. Y también el de causalidad: los estratos superiores son causa del ser de los inferiores y siguientes. La cantidad y el tipo de estratos en este camino es el mismo que en el ascenso.

Pero no se puede terminar esta exposición de la visión aristotélica sin dos observaciones. Es seguramente la única fuente antigua que nos informa con cierto detalle sobre las divergencias intraacadémicas en la concepción de los principios y de los demás estratos de la realidad[56]. Aunque a veces su crítica se dirige directamente contra una concepción determinada u otra, a veces contra un fondo común de conocimientos y posiciones, esta riqueza informativa no la tiene ningún autor de la antigüedad. Y lo mismo cabe decir con respecto a los pitagóricos: está sumamente interesado en captar las semejanzas y diferencias de Platón con ellos, por ejemplo, sobre los números, sobre lo infinito, sobre el uno y nunca les atribuye, como Teofrasto, la noción de díada indeterminada[57].

El otro punto es su crítica. No es que Aristóteles sea incapaz de exponer una doctrina ajena sin consideraciones críticas, sino que la crítica de Aristóteles a Platón ha hecho historia y es uno de los condicionantes de nuestra comprensión del platonismo de Platón. La voy, por eso, a resumir.

---

[55] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 20 - 31, cf. texto n. 3.

[56] cf. Aristóteles, textos 6 y 15, para los principios; y textos n. 45 y 46, sobre los números; texto n. 65 sobre las dimensiones ideales; y texto n. 66, 75, 77, sobre las ideas.

[57] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 986 b 10 - 14; 21 - 34, cf. texto n. 1; XIII, 7, 1080 b 11 - 21, cf. texto n. 45; texto n. 12.

a) Con su teoría de las ideas Platón reduplica el mundo: las ideas no son más que entes sensible eternos. Es, por tanto, redundante[58].
b) Es inútil, puesto que no es capaz de explicar la causalidad de ninguno de los entes del mundo en ninguno de los sentidos de la causalidad[59].
c) Es autocontradictoria, puesto que la universalidad máxima de los principios entra en contradicción con la afirmación de que la díada, que es un número y, por tanto, menos general que la noción de número, es principio de algo que es más general que ella[60]; o la contraposición presunta entre generación de las deas y su eternidad[61].
d) Finalmente, y esta crítica es la que ha hecho época, la separación: todas las entidades del platonismo serían sustancias separadas[62]. Cuando uno lee esta crítica y la historia posterior de la filosofía, en especial, en la época helenística y la Edad Media, este criterio y su simplificación han determinado no sólo la interpretación de Platón, sino, por la necesidad de tomar posiciones ante ella, todo el curso de la filosofía occidental, hasta Nietzsche inclusive[63].

La mezcla de informe y crítica en Aristóteles, la novedad de algunas informaciones (principios, números y dimensones ideales, posición intermedia de los entes matematicos), además de otras di-

---

[58] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 a 33 - b 8, cf. texto n. 3.
[59] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 8 - 20; 992 b 7 - 9, cf. texto n. 3.
[60] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 17 - 21, cf. texto n. 3;
[61] cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIV, 2, 1088 b 14 - 28.
[62] cf. Aristóteles interpreta todas las entidades que propone Platón, salvo las sensibles, como *ousías horistás* , «sustancias separadas»: los principios son sustancias separadas (el uno, cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 22, cf. texto n. 1; XI, 2, 1060 b 6 - 7, cf. texto n. 57; y la díada de lo grande y de lo pequeño, cf. *Metafísica*, I, 9, 992 b 1 - 2, cf. texto n. 3), cada uno de los números ideales es sustancia separada (cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 a 12 - 14, cf. texto n. 45; XI, 2, 1060 b 8 - 9, cf. texto n. 57), las dimensiones ideales son sustancias separadas (cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 23 - 25, cf. texto n. 45; 9, 1085 b 34 - 36, cf. texto n. 74), las ideas son sustancias separadas (cf. *Metafísica*, VII, 2, 1028 b 19 - 20, cf. texto n. 66; XIII, 9, 1085 a 23 - 28, cf. texto n. 63), los números matemáticos son sustancias separadas (cf. *Metafísica*, XIII, 1, 1076 a 17 - 20, cf. texto n. 90; XIV, 5, 1092 b 16 - 17, cf. texto n. 64) y también las dimensiones geométricas (cf. *Metafísica*, VII, 2, 1028 b 16 - 18, cf. texto n. 66; XI, 2, 1060 b 12 - 14, cf. texto n. 57; XIII, 1, 1076 a 17 - 19, cf. texto n. 90). Lo sensible natural es sustancia, pero no separada (cf. *Metafísica*, VII, 2, 1028 b 20 - 21, cf. texto n. 66).
[63] Sobre la imagen que la Academia Antigua transmite de Platón, desde la perspectiva del concepto de paradigma, cf. Reale, 1984, p. 54 - 59.

ficultades textuales han llevado a poner en duda en bloque el testimonio aristotélico: Cherniss revolucionó el panorama historiográfico cuando acusó a Aristóteles de malentender los diálogos en todos estos puntos. Las DNE no habrían surgido de una supuesta enseñanza oral académica de Platón, sino que tendrían que ver con el modo como Aristóteles lee y refuta a sus adversarios, en el caso de Platón, su lectura de los diálogos[64]. Más allá de la crítica a las DNE ha sido el único escritor que ha ofrecido una alternativa interpretativa y un análisis detenido de los pasos pertinentes que ningún estudioso del tema se puede permitir desconocer. Ha dedicado dos obras al particular: *The Riddle of the Early Academy*, 1945 y *Aristotles' Criticism of Plato and the Academy*, 1962. No puedo seguir ahora el detalle de sus análisis y críticas. Pero sí un par de observaciones:

1. El malentendido de Aristóteles le habria llevado a inventarse la teoría de los principios y de las ideas números. Como la afirmación aristotélica de que Platón tenía doctrinas no escritas[65] es un testimonio clave, lo desvaloriza afirmando que no es seguro si se trata de informes acerca del «Sobre el bien» o de conversaciones privadas que pueden haber sido o no recopiladas y publicadas. Es, además, testimonio único, no se refiere a la teoría de las ideas - números, lo citaría sólo para mostrar el acuerdo entre el «campo» del *Timeo*, lo grande y pequeño de las DNE y su propia concepción del principio material[66]. El eleatismo de Platón le habría llevado a concebir el ser absoluto como unidad, por lo cual el sustrato de la pluralidad es un no ser absoluto: el no —ser del *Sofista* sería ese no ser absoluto; y, como el sustrato del *Timeo* debe ser ese sustrato de pluralidad, sería un no ser absoluto. Pero, además, en el *Timeo* este no ser aparece como sustrato de las ideas y del mundo de los fenómenos, con lo cual las ideas tendrían en sí mismas un principio de pluralidad[67]. De esta manera Cherniss cree compaginar las DNE y las de los diálogos con lo que él considera el núcleo esencial de las doctrinas platónicas, la teoría de las ideas. Y, por supuesto, con su refutación: en todos los diálogos se rechaza la más ligera posibili-

---

[64] cf. Cherniss, 1945, p. 8; 25.

[65] cf. Aristóteles, *Física*, IV, 209 b 13 - 16, cf. texto n. 104.

[66] cf. Aristóteles, *Física*, IV, 209 b 35 - a 2, cf. texto n. 105; cf. Cherniss, 1945, p. 15 - 17.

[67] cf. Cherniss, 1945, 24 - 25; 1962, p. 92 - 94.

dad de que la idea contenga pluralidad alguna. Rechaza también la teoría de las ideas números[68], la de los entes matemáticos como intermedios[69], la de las jerarquía de las ideas y concluye que la dialéctica no tiene un valor fundante sino sólo heurístico[70]. Todos los testimonios posteriores sobre las DNE se apoyarían en Aristóteles y estarían incluso para salvar ese testimonio[71].

2. Cherniss ha estudiado también el método expositivo refutatorio de Aristóteles, que habría aplicado no sólo en el caso de Platón. Consistiría en dos procedimientos básicamente:

    a) cuando las opiniones sobre un tema en una misma escuela son divergentes, busca el elemento común de todas estas opiniones, homogeneizando el conjunto; así habría procedido, por ejemplo, en el tratamiento de los números ideales[72].
    b) Antes de refutar traslada al lenguaje de su propio sistema filosófico las tesis del oponente, con lo cual, descontextualizada, una tesis dice afirmaciones que el proponente no había sostenido, pero que Aristóteles se la atribuye igualmente[73].

No voy a entrar ahora a replicar las conclusiones y análisis de Cherniss. Ha sido aceptada unánimemente esta exposición del «método polémico» de Aristóteles. Sólo quiero sugerir un par de reflexiones sobre la metodología historiográfica de Cherniss y sus principios hermenéuticos. Donde se ponen de manifiesto es, sobre todo, en el manejo de testimonios divergentes. En cada uno de los temas tratados, dice, hay que buscar las opiniones de los miembros de la Academia (Espeusipo, Jenócrates, Aristóteles, Crantor, Hermodoro...), de modo que, si divergen, no sólo queda cuestionado el testimonio de Aristóteles, sino la noción misma de que Platón haya enseñado algo semejante: «especialmente, cuando hay indicaciones de que tal adscripción [de una opinión a Platón] de uno de los miem-

---

68 cf. Cherniss, 1945, p. 25 - 29.
69 cf. Cherniss, 1945, 76; 1962, App. III, p. 496 - 498.
70 cf. Cherniss, 1945, 54.
71 cf. Cherniss, 1945, p. 29.
72 cf. Aristóteles, textos n. 45 y 46; cf. Cherniss, 1945, p. 49 - 50; 1962, p. 141 - 145.
73 cf. Cherniss, 1945, p. 5 - 52; 59; en 1964, p. 352 - 357, llega a hablar incluso de «siete procedimientos de falsificación de la verdad».

bros de la Academia fue contestada por otros, la única conclusión legítima es que Platón mismo no enseñó la doctrina en modo alguno»[74]. Porque siendo como son todos ellos compañeros de Platón en la Academia y pudiéndole preguntar sobre el sentido de los textos, ¿cómo no iba Platón a haber resuelto esas dificultades y malentendidos? Este criterio de univocidad interpretativa debe ser aplicado no sólo a los testimonios sobre la enseñanza oral, sino al estudio de los diálogos mismos: no sólo son la única fuente, sino que deben ser leidos unívocamente: lo que no es unívoco es malentendimiento. Esto le lleva a Cherniss a pensar que el intérprete actual está en iguales condiciones para comprender a Platón que sus contemporáneos más próximos, puesto que se nos ha conservado la totalidad de las obras del filósofo.

Emparentado con este criterio está el del «valor global y entero de un autor». Por ejemplo, Cherniss advierte que Aristóteles, a veces, no es muy consecuente con sus propias afirmaciones, o que sobre un mismo tema llega incluso a contradecirse, o se constata que sus referencias explícitas a los diálogos son contradichas por las afirmaciones de los diálogos mismos. En estos casos, concluye Cherniss, hay que rechazar el testimonio entero de un autor: o vale íntegramente su testimonio o no vale para nada y en ningún caso[75].

Este positivismo histórico es, probablemente, la parte más débil de todo su constructo y lo que le hace tambalearse. Y, como todo positivismo, adolece de insuficiente empiria. Desconoce por completo el fenómeno de la interpretación al identificar significado con sentido, olvida el papel de la tradición y de la historia efectual en la comprensión de un texto y los condicionamientos histórico - culturales que separan / unen a un autor y su intérprete. Por poner sólo un ejemplo bien conocido: ¿podríamos nosotros negar la enseñanza universitaria de Hegel sólo porque los apuntes de sus alumnos, incluso los de los mismos cursos y lecciones, son diversos? ¿No dió cursos sobre estética, aunque quizás debamos precavernos contra el orden de las ediciones de sus cursos?

Con respecto a la integralidad del testimonio de un autor lo que busca Cherniss es un paraiso informativo. Que todo sea correcto o todo incorrecto no es la situación de un historiador. Podría ocurrir

---

[74] cf. Cherniss, 1945, p. 75.
[75] cf. Cherniss, 1945, p. 20.

que utilizando las noticias de un autor nos topáramos con otras de más valor que sirvan para corregir las anteriores. En el caso de Aristóteles Cherniss ha señalado dos procedimientos que nos llevan a utilizarlo, en el tema de las DNE, con precaución y debiéramos proponer nuestro estudio bajo el lema «con Aristóteles contra Aristóteles». Cherniss se ha quedado sólo con la segunda parte de la fórmula. Y a las ambigüedades e incluso contradicciones del testimonio aristotélico se podrían añadir otras, sistemáticas e inherentes a la conceptualización aristotélica: doble concepto de cantidad, estatuto ambiguo de la filosofía primera y de los primeros principios, por no mencionar las derivadas de su evolución intelectual y del modo como nos ha llegado la edición de sus obras. Su irritación, casi siempre, contra Platón, su posible desconocimiento de lo que se hacía en los últmos años en la Academia son otras tantas fuentes de dificultades. Estamos en realidad en peores circunstancias, no en mejores, de las que cree Cherniss, pero no tanto como para negar su testimonio, sino para filtrarlo. Además de que no es la única fuente.

Estas dificultades y otras han llevado a los historiadores actuales, incluso a los que rechazan la existencia de DNE en Platón, a apartarse de los posicionamientos tan aviesos sobre la historiografía aristotélica. Y también a ser más cautos en el manejo de sus informes.

Hoy día la tesis de que la historiografía de Aristóteles se basa en malentendidos de los diálogos es difícilmente sostenible. Y no pasa por la aceptación de las doctrinas no escritas, pues se han opuesto a ella tanto partidarios de las doctrinas no escritas (Cleary, 1995), como adversarios (Fine, 1992,1993). Incluso seguidores de Cherniss en el rechazo de estas doctrinas y en su legado, como Brisson 1993, son más cautos en el tratamiento de la historiografía aristotélica. Quizás haya sido sólo Isnardi Parente la que con más belicosidad mantiene esas posturas[76].

Ensayos de pitagorizar el platonismo

Después de este grupo inicial y fundador de nuestras fuentes se abre un periodo que podemos calificar como de tierra de nadie, debi-

---

[76] Una panorámica actual de las distintas posiciones sobre las DNE, favorables y desfavorables, y sobre las diversas variantes dentro de los propios partidarios de ellas, en *Méthexis*, 6, 1993.

do a dos fenómenos simultáneos. Primero, el ocultamiento de la tradición aristotélica junto a la pérdida de sus obras esotéricas hasta su edición definitiva por Andrónico de Rodas a mediados del siglo I a. C. En segundo lugar, la aparición de nuevas corrientes de pensamiento que reivindican una presunta antigüedad de la que seguramente carecen y que, además, presentan como material histórico lo que son creaciones del tiempo y que afectan directamente a Platón: me refiero al mediopitagorismo o neopitagorismo. Estas corrientes fusionan en un mismo movimiento a Platón y a los pitagóricos, recogiendo datos ciertos no sólo de la tradición biográfica antigua (las relaciones de Platón con Arquitas, por ejemplo), sino de las obras mismas de Platón que, aunque cita poco directamente a los pitagóricos, lo hace siempre con respeto y admiración[77]. Pero estas corrientes tienden cada vez más al monismo: el uno sería el principio único, del cual se derivarían el uno y la díada indeterminada: Eúdoro es el primer representante del que tenemos noticias de tal posición[78] y ha dejado huellas también en el relato de Sexto. Esta tendencia monista se acentuará y fundamentará sistemáticamente en Plotino que, a través de Jámblico, pasa a Siriano y desde él a Proclo, impregnando en gran medida el neoplatonismo posterior.

La escasez de documentación sobre la tradición peripatética no significa que no haya existido. P. Moraux insistió en ello: Alejandro es el final de una escuela y en él está recogido todo el saber de los aristotélicos sobre el tema, además de disponer de buenas bibliotecas que ampliaban la información disponible hasta entonces[79]. La tradición del comentario de Alejandro se caracteriza por una cuidadosa distinción entre información e interpretación, por la diferenciación de las distintas posiciones de los miembros de la Academia y de la Academia con respecto a los pitagóricos, por el mantenimiento del dualismo principial, y por técnicas que podríamos considerar hoy día como filológicas: documentación y cita. Porfirio es un seguidor en todo esto, aunque sus intereses sistemáticos en la elaboración del platonismo[80] no siempre seamos capaces de distinguirlos de

[77] Por ejemplo, en la teoría armónica de *República*, 530 d ss; en la concepción mediadora del número entre el uno y lo ilimitado del *Filebo*, 16 c ss, y, por supuesto, el homenaje del *Timeo*.

[78] cf. Alejandro, texto n. 8.

[79] cf. Alejandro, *Introducción*, 3. 4.

[80] cf. P. Hadot, 1966.

su papel como historiador, seguramente por la escasez de testimonios. Filópono y Simplicio siguen esta tradición.

No hay que imaginar estas dos tradiciones como líneas paralelas ni con fronteras nítidas: forman una trenza en que a veces las grenchas son claramente distinguibles y otras se sumergen la una en la otra. El deslinde en cada texto es una cuestión delicada.

Hubo dos acontecimientos importantes para la transmisión de las DNE sobre los que hay que hablar, aunque ellos por sí mismos no constityuyen una fuente de información: el neopitagorismo y Plotino.

Durante finales del siglo I d. C y todo el siglo II surge una literatura bajo el nombre de Pitágoras o de pitagóricos antiguos, pseudoepigráfica, abundante y con especiales pretensiones teóricas y de proselitismo[81]. Para nuestro tema es significativa por dos razones:

1. Porque elabora una filosofía de la historia basada en el saber, según la cual Pitágoras habría sido enviado a los hombres para enseñarles el camino adecuado a su salvación. Hay variantes de esta tesis. Algunos, por ejemplo, Numenio[82], sostienen que las disputas entre las diversas escuelas dentro del platonismo posterior a Platón se deben a una degeneración de la doctrina del maestro y que Platón en su puridad no había enseñado otra cosa que pitagorismo: la esencia del platonismo sería pitagorismo. Otros, como Porfirio[83], sitúan a Platón y Pitágoras en un contexto más amplio del saber universal de su tiempo y los consideran sabios que junto a los egipcios, los babilonios, los caldeos han enseñado a la humanidad. En cualquier caso, todas estas corrientes afirman que el saber ha sido revelado por los dioses en tiempos antiguos y que la humanidad lo ha degenerado en su historia.

El otro aspecto de los neopitagóricos es la tendencia clara que se manifiesta a la unificación en los elementos últimos del saber. Filolao— y parece haber sido esta una opinión bastante extendida —hablaba de la finitud e infinitud como principios de las cosas. Pero ya desde Eúdoro[84] se sobrepone a toda dualidad un uno superior a estos

---

[81] cf. Thesleff, 1961, y los textos recogidos en Thesleff, 1965; Reale, 1981, IV, p. 367 ss, distingue un mediopitagorismo de un neopitagorismo,

[82] cf. O' Meara, 1989, p. 10 - 14.

[83] cf. O' Meara, 1989, p. 25 - 29.

[84] cf. Alejandro, texto n. 8; y sobre otros autores el informe de Diógenes Laercio, VIII, 24 - 25.

dos principios y de estos dos principios secundarios procederían todas las demás realidades. Cuál es el origen de esta reforma, si la tradición académica antes mencionada de Hermodoro, si es una innovación o es influjo del medioplatonismo, lo que a nadie se le escapa es que vinculado a su esfuerzo por conexionar a Platón con el pitagorismo debía incidir en la transmisión de sus noticias.

Una revolución en esta historia la consituyó Plotino. El se consideró a sí mismo intérprete y no más que intérprete de Platón[85]: él también creyó que el saber de la humanidad estaba ya depositado desde hacía tiempo en el mundo, pero con numerosas impurezas que hay que eliminar para encontrarlo en su verdad. En este caso no es Pitágoras el punto de referencia, sino Platón. Pero con su talento filosófico Plotino dió una versión del Platonismo que ha marcado la visión de esta filosofía por lo menos hasta comienzos del siglo XIX[86]. Maneja indistintamente los diálogos y las DNE, pero da una visión fuertemente monista de ellas: el uno —bien, supraesencial e indecible, genera desde sí tres hipóstasis— el uno, el intelecto y el alma del mundo—, y desde ellas por un proceso proódico y emanativo van surgiendo las distintas realidades jerarquizadas estrictamente hasta la materia o díada indeterminada. El mundo de las ideas se reorganiza en un orden: ideas en el demiurgo, ideas en el alma del hombre, ideas en la naturaleza. Confluyen en este esquema, por lo que a nuestro tema respecta, tres líneas históricas: la instalación de las ideas en un sujeto, el demiurgo, obra del medioplatónico Alcínoo[87]. Pero esta unificación obliga a replantearse las relaciones de las ideas al mundo, porque en el platonismo antiguo, la ausencia de sujeto permitía concebirlas como estructuras de la realidad, inmanentes: la crítica de Aristóteles se dirige, en parte, contra esta pretensión. La solución de Plotino es independizar las ideas del demiurgo de las ideas realizadas en la naturaleza y de la posibilidad que el hombre tiene de conocerlas y hacer corresponder a cada tipo de idea un tipo de sujeto: demiurgo, alma humana, naturaleza. Esta diversificación del mundo ideal provocada por un movimiento de unificación, se refuerza por una unificación mayor —y esta es la herencia

---

85 Sobre la autoconciencia histórico - filosófica de Plotino, cf. Szlezák, 1979, p. 14 ss.

86 Sobre Plotino como forjador del paradigma neoplatónico de interpretación de Platón, cf. Reale, 1984, p. 63 - 65.

87 cf. Alcínoo, 164, 27 - 31.

neopitagórica: sólo hay un principio. Estas transformaciones de Plotino no sólo no le han impedido, sino que le han forzado a subrayar un aspecto esencial del platonismo y que los comentadores actuales, más preocupados por clasificaciones, no suelen recoger: la generatividad del principio. El uno —bien es poder, fuerza, *enérgeia*, *dynamis*, que genera desde sí mismo, por superabundancia, realidades nuevas. Plotino no tiene otro remedio que atribuir este poder al uno; hay que esperar a Siriano para restituírselo, creo que con mayor verosimilitud histórica, a la díada indeterminada.

No todos los comentaristas posteriores siguen a Plotino en el monismo; pero todos en la pluralidad jerárquica de tipos de ideas. Y la propia lógica clasificatoria les llevará a hablar de un cuarto tipo, la que tiene por sujeto la materia. Plotino supone un giro en la transmisión de las DNE: las exposiciones posteriores del platonismo ponen de manifiesto, sean dualistas o monistas, una mayor conciencia de sistematicidad.

Ambas tendencias, las neopitagórica y la neoplatónica, convergen en Jámblico, un autor cada vez más investigado y cuyo poder de influir se conoce cada vez más. Fue alumno díscolo de Porfirio, pero con la originalidad suficiente como para que someter todo el neoplatonismo a una neopitagorización[88], en especial, a una matematización, aspecto este que en Plotino había quedado descuidado. Advierte la importancia de la matemática pitagorizante de Nicómaco de Gerasa. Todas las corrientes neopitagóricas confluyen en él. Y las neoplatónicas.

Y los tres grados de realidad y de ideas se enriquecen y complican con otro superior, el de los dioses, procedente directamente del uno superior; el primer y segundo dioses generan todo el orden divino, hasta la década, que reintroduce, tomada seguramente de Anatolio y otros neopitagóricos. Inferior al nivel de los dioses está el del ser, mundo inteligible; inferior a este el mundo intelectual, al que le sigue el orden matemático, para terminar en el orden físico. En cada uno de estos niveles hay un tipo de número diferente y los números matemáticos sólo sirven para conocer analógicamente, pero no realmente, el orden divino[89].

---

[88] cf. O' Meara, 1989, p. 86 ss.
[89] cf. O' Meara, 1989, p. 90.

Las relaciones y conciliaciones posibles entre Platón y Aristóteles palidecen ante estos problemas de fondo. Porque lo relevante para nosotros no es si sus filosofías son conciliables o no, sino la disputa historiográfica. Y esto pone en juego criterios hermenéuticos e historiográficos. Quien ha tenido las cosas más claras en este asunto ha sido Siriano: su posicionamiento de defensa del platonismo, no sólo le ha llevado a enfrentarse a Aristóteles en varios puntos, sino a estudiar sus criterios interpretativos (literalidad exegética junto a lenguaje del hombre corriente), a estudiar los de Platón (simbolismo y analogía) y a elaborar una historia de la filosofía antigua, desde Orfeo hasta Aristóteles pasando por Pitágoras y Platón. La proveniencia jámblica del esquema y la claridad sistemática de Siriano[90] no deben hacer olvidar este esfuerzo por la hermenéutica que heredarán todos sus alumnos, desde Proclo y Ammonio hasta los alumnos de estos (Filópono, Asclepio, Simplicio). Siriano es así capaz de historiar sobre las DNE al tiempo que las incorpora en su sistema de pensamiento; desdoblamiento este, de historiador y de sistemático, que su discípulo Proclo, que dispone, sin duda, de mayores conocimientos históricos, no está interesado en llevar a cabo. Este interés por la historia de las DNE lo heredará, en cambio, Simplicio.

La transmisión de las DNE se cierra con un broche de oro: Simplicio. Da informaciones nuevas (sobre Hermodoro, Dercílides, Porfirio), dispone de nuevas fuentes en su biblioteca de Harran —lo cual no es más que un aspecto del desplazamiento intelectual de la cultura griega hacia Oriente—, lee todavía con atención los diálogos, sin dejarse llevar por opiniones consabidas (por ejemplo, la observación de la incorrección de la identificación aristotélica en Platón del ente con el uno a base del *Sofista*), interpreta con acuidad y expone con claridad y amplitud. Es, además, cauto en el discernimiento de la aplicación de los principios —advierte que estudia la díada indeterminada en el nivel físico—, y, en general, en la transmisión de las DNE.

En el mundo bizantino persiste la noticia de estas doctrinas: Miguel Efesio, Eustracio y Sofonías son buena prueba de ello. Pero son ya muy tardíos cronológicamente (mediados del siglo XI los dos primeros; finales del XIII el último) para que podamos considerarlos como fuentes: también Tomás de Aquino en el mundo latino habla de ellas.

---

[90] Se conoce la línea escolar que enlaza a Siriano con Jámblico, vía Plutarco de Atenas, cf. Saffrey - Westering, *Théo. Plat.*, I, 1968, p. XXXV - XLVIII.

III. DEBATE ACTUAL SOBRE LAS DNE

Para terminar una breve historia sobre la transmisión de las DNE en el mundo moderno. Desde que a finales del siglo XVIII se hace imperioso el estudio de Platón y pasa a ser considerado, seguramente por influjo de Leibniz, como un autor básico de la filosofía europea, se sabía ya que había una tradición indirecta de la filosofía platónica: Tiedemann y Tennemann la conocen y la reconocen. Schleiermacher la conoce, pero sólo está dispuesto a reconocer los diálogos, por sus prejuicios hermenéuticos protestantes (*sola scriptura*) y por la filosofía del artista que comparte con Schelling y Schlegel[91]. Hegel[92] la conoce, pero no quiere servirse de ella.

Hasta que a comienzos del siglo XX L. Robin (1908) publica una tesis con todos los documentos indirectos y con la crítica de Aristóteles a estas doctrinas. Este libro, excelente, dió lugar a malentendidos, a pesar de que el autor había prevenido contra ellos. Se pensó que se prescindía por completo de los diálogos y que sólo era importante en Platón la tradición indirecta. Pero Robin había pretendido metodológicamente, y lo dice expresamente en el prólogo, averiguar qué sabríamos de Platón si no conserváramos ninguna obra suya.

Quienes trabajaron con las DNE las desplazaron a la última parte de la vida de Platón, incluso, a veces, a una época posterior a la de sus escritos, y su investigación se aliaba a lo que entonces predominaba en los estudios de la filosofía antigua: el evolucionismo de los autores (era la época en que Jaeger había planteado el problema de la evolución de Aristóteles). Pero gracias a la iniciativa de Schadewaldt dos alumnos dotados suyos, H. Krämer (1959) y K. Gaiser (1963) anticiparon cronológicamente estas doctrinas hasta mediados de los años sesenta del siglo IV a. C., propusieron un modelo unitario, no evolucionista, de interpertación de Platón, reinterpretaron de manera estrecha las DNE con los diálogos y consideraron a estos como labor parenética y protréptica para la Academia. Advirtieron la transcendencia teórica de estas noticias aparentemente dispersas. Posteriormente Szlezák (1985) hizo plausible desde dentro de los diálogos la posibilidad y la necesidad de abrirse a enseñanzas no es-

---

[91] Sobre el modelo impuesto por Schleiermacher, cf. Krämer, 1989, p. 33 ss, y 1988; para las relaciones intelectuales de Schleiermacher con Tiedemann y Tennemann, cf. Szlezák, 1997, cuyo conocimiento debo a la amabilidad del autor.

[92] cf. Hegel, 1979, p. 21 - 22.

critas. Hoy día el debate sigue abierto y esta antología quiere contribuir no a cerrarlo, sino abrirlo aún más.

Aparte de quienes siguen negando hoy con diversos matices la existencia de DNE en Platón, (Brisson, Isnardi Parente), hay dentro de los partidarios de integrarlas en el conocimiento de Platón variaciones importantes: hay quienes consideran que son doctrinas con carácter sistemático, en las que Platón vuelca su interés teórico (Krämer, Szlezák, Reale, el autor de esta antología), otros que opinan que Platón las consideraba como una mera doxástica para la que no podía aportar demasidos fundamentos y en la que, por tanto, tampoco tiene colocado demasiado afán teórico (Ferber); algunos han dado más espacio a la tradicción indirecta (Krämer, Gaiser, Reale), otros han preferido abrirse a ella desde el análisis de los diálogos (Szlezák, Migliori, Ferber, K. Albert). Son variantes de una investigación en marcha y que cada vez se diversificará más por la lógica misma de la investigación. Pero hasta sus oponentes han debido reconocer el cuidado minucioso con que se trabajan en este paradigma los textos no sólo de la tradición indirecta, sino de Platón mismo[93]: se creyó, al comienzo, y ese fue uno de los motivos de la resistencia, que el estudio de ese tradición conllevaría el olvido progresivo de los diálogos. Eso no sólo no ha sido así, sino que no puede serlo bajo ningún concepto: no se trata de oponer dos tradiciones, sino de integrarlas.

CRITERIOS DE SELECCIÓN DE ESTA ANTOLOGÍA

Por eso, esta Antología se diferencia de las demás en tres aspectos: I. en el tipo de textos recogidos; II. en el orden cronológico de su disposición; III. en la amplitud.

I. Las antologías existentes han reunido sólo los *textos* que afirmen algo sobre el contenido de las DNE, sin el contexto en que se presentan ni las críticas o confirmaciones ni interpretaciones de que van acompañadas. Esto responde a la necesidad de garantizar el máximo rigor de testimonio a los textos aducidos, para utilizarlos como pruebas de la existencia de tales doctrinas en el debate que se ha producido en torno a ellas.

---

[93] cf. L. Brisson, 1993, p. 14.

En mi opinión, este proceder responde a una fase de la historia de la investigación que puede darse por superado, a pesar de las resistencias que aún pueda haber en algunos investigadores. Además de esos textos, yo he ampliado también, a veces, al contexto inmediato, porque, de lo contrario, no se entienden muchas de esas informaciones. A través de notas y, otras veces, contando con la inteligencia del lector, que puede claramente distinguir dónde termina una información y donde comienza una presentación o viceversa, o por recursos tipográficos, por ejemplo, separando párrafos, espero haber conservado el rigor informativo facilitando la tarea de su estudio.

He añadido muchos textos que son críticos con las doctrinas que exponen o que las interpretan, sin que aporten específicamente información nueva. Esto se debe a que desde el comienzo estas doctrinas surgieron envueltas en la crítica de su contenido (aunque no de su existencia), a que es difícil en muchos casos distinguir lo que es crítica de lo que es informe, a que en algunos pasos críticos se añade información nueva que en los relatos no constaba. Y a que la mera constatación no constituye un proceso exegético ni hermenéutico. El sentido de los textos se aclara, en parte, por las relaciones que suscitaron.

He necesitado ampliar todos estos informes con algunos otros textos colaterales que, si no están directamente relacionados con las DNE, aclaran las concepciones del autor que las expone o lo que él entiende con ellas, por ejemplo, textos sobre las ideas o sobre las matemáticas.

No he evitado los textos redundantes, que, en algunos autores, por ejemplo, Siriano, constituyen un tanto por ciento elevado. No porque la redundancia sea una prueba más de la verdad de una afirmación (la repetición de una falsedad o equivocación no la hace verdadera), sino porque la redundancia tiene también un sentido, que el historiador debe buscar e interpretar.

No he excluido textos que atribuyen a Platón doctrinas que casi con seguridad son falsos: el Pseudo —Alejandro, por ejemplo, comete algunos errores notorios. Dejo a los investigadores la tarea de discernir, criticar, elaborar. Algunas indicaciones he señalado en el texto, personales o bibliográficas.

Me he guiado en la selección, además de por criterios de pertinencia, por otros hermenéuticos, no meramente historicistas. Y tam-

bién prácticos: he tenido en cuenta que algunos de estos textos son difíciles de localizar y, en cualquier caso, dada su dispersión, incómodos de manejar, que la mayoría de ellos, salvo los de Aristóteles y algún otro, no están traducidos a los idiomas modernos, que muchos están escritos por escritores poco o mal conocidos y estudiados. Espero que el lector agradezca el haber pensado también en sus medios de trabajo.

Tiene que quedar, con todo, bien claro que esta no es una antología del platonismo antiguo, sino sólo de la transmisión y tradición de las DNE de Platón.

II. He preferido el *orden cronológico* al sistemático que es sin excepción el imperante hoy en las antologías existentes[94]. No son en modo alguno incompatibles y ambos permiten una reconstrucción semejante de Platón. Las ventajas de la disposición cronológica es que añade a la historiografía actual de las DNE la dimensión de su tradición, no sólo de su transmisión. Hay suficiente material como para empezar a pensar en trabajos monográficos sobre las DNE o aspectos de ellas en autores concretos o longitudinalmente, sus silencios y preferencias, su función. Aunque esta antología no resuelve todo el problema, quisiera ser una incitación cómoda a ello. Con todo, dentro de cada autor el material ha sido recogido de manera sistemática siguiendo un orden sintético, desde los principios hasta lo principiado: aunque responde a una concepción del antólogo, no quiere condicionar una lectura y se podría haber seguido otro orden. Dado el carácter poco conocido de varios de estos autores, he antepuesto una breve presentación de cada uno de ellos y he destacado sus peculiaridades en la manera de entender y / o de transmitir las DNE; no me han parecido fuera de lugar, a veces, indicaciones sobre sus criterios exegéticos, por lo que pudieran contribuir a aclarar su valor historiográfico.

III. Consecuencia de todo esto es la *amplitud*, muchísimo mayor que cualquiera otra de las existentes. No es, con todo, exhaustiva: aún quedan textos por recoger, autores por investigar. Pero sí es lo suficientemente amplia como para tener una cierta seguridad de que nada esencial se ha escapado. Mientras que las demás son antologías de mínimos, esta pretende, si no la totalidad, al menos la mayor completud posible. Este tipo de antologías amplias plantea a los

---

[94] cf. Gaiser, 1963; Krämer,1989; Richard, 1986.

lectores, sobre todo si no están iniciados y no son expertos, problemas de orientación y de selección. He procurado ayudarle de dos maneras: con los índices; y con la escritura en ***negrita itálica*** de aquellos textos que en cada autor me parecen imprescindibles de lectura porque reúnen estos tres criterios: son informativos, gozan de una mayor fiabilidad y han tenido transcendencia histórica en la transmisión.

Las notas que acompañan a los textos son básicamente explicativas (textos largos o difíciles) o historiales, rara vez eruditas. En los autores mejor conocidos, por ejemplo, Aristóteles, he reducido la bibliografía al mínimo indispensable. Y, cuando las notas remiten a otro autor, lo hacen a otro cronológicamente anterior: respeto así el criterio de la tradición y no explico lo anterior por lo posterior. Por eso, se extrañará el lector, por ejemplo, de la escasez de referencias en el tema de la «exposición» en Aristóteles. Hay, con todo una excepción: en la crítica aristotélica de la teoría de las ideas (*Metafísica,* I, 9, 990 b 8 - 22, cf. texto n. 3) remito al «De ideis» de Alejandro (cf. textos n. 52 - 59): y es que hay una práctica unanimidad en la investigación actual en aceptar que esta obra conservada en Alejandro es de procedencia directamente aristotélica.

AUTORES

I
ARISTÓTELES (384-322 a.C.)

INTRODUCCIÓN

1. Aristóteles, nuestra principal fuente de información sobre las DNE, llega con 17 años a Atenas el año 367 a. C., en un momento en que Platón está de viaje por Sicilia (367 - 364), y la Academia está dirigida provisionalmente por Eudoxo. Hasta el 348 permanece en esta institución, como estudiante o como investigador y profesor[1].

2. La Academia se había fundado casi con seguridad el 387 a. C., al regreso del primer viaje de Platón de Sicilia: llevaba, pues, veinte años de existencia, Platón rondaba los sesenta años, en plena madurez intelectual, por esas fechas publica la *República* y es de suponer también que la Academia tuviese ya una organización plenamente lograda. En ella se reunían, estudiaban y enseñaban no sólo platónicos de estricta observancia, sino sabios de otras tendencias e incluso platónicos heterodoxos[2].

Aristóteles, joven inteligente, con gran capacidad de trabajo y de estudio, estimulado por los debates y el estudio metódico, maduró rápidamente y adquirió unos conocimientos enciclopédicos y afán de sistematicidad y de fundamentación, actitudes ambas del ambiente de la Academia. Sus primeros cursos, como profesor de retórica, fueron elogiados y se mantuvieron en un platonismo ortodoxo, en las tesis de la «verdadera» retórica, propias del *Fedro*[3].

---

[1] Para los datos biográficos, cf. Chroust, 1973, I, p. 92 - 104; para una posible estancia y estudio con Isócrates antes de ingresar en la Academia, cf. ib., p. 96 - 103.
[2] Sobre a organización de la Antigua Academia, cf. Krämer en Flashar, 1983, p. 4 - 7.
[3] cf. Chroust, 1973, I, p. 105 - 116.

3. Pero desde joven, a mediados de los años cincuenta, cuando tenía unos 28 años, publica una serie de trabajos críticos sobre la teoría de las ideas y de los principios: «De ideis» y «Sobre el bien»[4]. Los informes, tesis y críticas de estas primeras obras disidentes serán constantes a lo largo de su vida, por ejemplo, en los libros I, XIII y XIV de la «Metafísica», nuestras fuentes principales directas de información sobre su postura[5].

4. Aristóteles es esencial para nuestro conocimiento de las DNE por varias razones:

4. 1. Descubre la importancia filosófica de la doctrina de las ideas: algo que podría parecer a un lector de los diálogos como algo alusivo, desordenado, cuasi- mítico, adquiere por obra suya una relevancia absoluta. Aristóteles ha enseñado que la teoría de las ideas es una doctrina *filosófica* y que desde esa perspectiva debe ser juzgada, no como un mito filosófico o una manera metafórica de expresarse. Ya antes que él hubo críticos de la teoría de las ideas, pero las formulaciones más sistemáticas se las debemos a él.

4. 2. Informa que Platón enseñó doctrinas en la Academia que no coinciden con las de sus escritos; que esas doctrinas contienen una doctrina de los principios y de la matemática ideal (números y dimensiones), y que Platón daba más importancia a la doctrina de los principios que a la de las ideas; e informa, además, algo sobre el contenido de esas doctrinas: el uno y la díada indeterminada como principios, la generación de los números y dimensiones ideales, los camino de ascenso y descenso teórico a los principios, relaciones del uno al bien.

Es el autor que más ampliamente, con mayor proximidad cronológica a Platón nos informa sobre 4. 1. y 4. 2. Se ha convertido así en la fuente principal —*aunque no exclusiva*— de los informadores posteriores.

4. 3. Nos ha metido en una maraña historiográfica y filosófica, porque Aristóteles no es un historiador empírico ni, menos, empirista:

---

[4] cf. Alejandro, *Introducción*, 8. 1 - 8. 2 para el «De ideis», 9. 2 para el «Sobre el bien».

[5] Es cuestión secundaria para mi propósito el tema de la evolución de Aristóteles: si ocurrió desde un platonismo inicial hasta un abandono total del platonismo (tesis de Jaeger), o un antiplatonismo inicial, estimulado por los debates intraacadémicos o extraacadémicos, hasta una posición más favorable a su maestro en las obras de madurez (Ross, Owen). Un resumen de este debate, cf. Irwin, 1990, p. 11 - 13.

—traduce a los términos de su propio sistema filosófico, en especial a la teoría de la sustancia y de los elementos, todas las teorías que analiza y sobre que informa, sea Platón la referencia o cualquier otro presocrático;

—no separa con suficiente claridad la información de las implicaciones de las tesis historiadas, implicaciones que él deduce;

—tampoco es siempre correcto en la separación entre información y crítica, o entre crítica interna a un sistema o crítica exterior o una mezcla de ambas, de modo que en cada caso es discutible si estamos manejando tesis de los autores criticados o del propio Aristóteles;

—su lectura de los textos es muchas veces literal y no por el sentido;

—no informa sobre sus fuentes: en nuestro caso esto es origen de grandes debates, porque no sabemos si se refiere a doctrinas de los diálogos o a doctrinas orales; el pensamiento platónico es para él una unidad en que la distinción oral - escrito no tiene demasiada relevancia: sólo el valor de verdad es significativo[6].

4. 4. Informa con cuidado no sólo sobre Platón, sino también sobre los académicos y los pitagóricos, que en nuestras cuestiones suelen estar muy próximos. Esto enriquece enormemente nuestro conocimiento, pero a veces no indica los nombres propios de los mantenedores de las doctrinas respectivas, y tenemos que averiguar por métodos indirectos su identidad.

ESTA SELECCIÓN

Esta antología no recoge todos los textos de Aristóteles sobre Platón, sino sólo los pertinentes para el conocimiento de las DNE. Aun así es muy generosa, pues incluye:

a) noticias directamente relacionadas con las DNE que no podemos averiguar por los diálogos (teoría de los principios, números y dimensiones ideales, matematización del alma individual y sus facultades);
b) informes sobre otros autores diferentes a Platón y su entorno, que también sostuvieron doctrinas semejantes, por ejemplo, Es-

[6] Otros criterios sobre la crítica aristotélica a Platón, cf. G. Fine, 1993, p. 28 - 29.

peusipo, Jenócrates: lo he hecho porque sirven para delimitar con mayor claridad y precisión el sentido y las proposiciones concretas de estas doctrinas y porque en algunos casos son discutidos los problemas de atribución por los investigadores contemporáneos.

c) Las críticas de Aristóteles a Platón que mezclan doctrinas escritas y no escritas. Es difícil distinguir qué es suposición aristotélica y qué opinión platónica: por eso, he creido oportuno aducir el contexto de la discusión cuando servía para aclarar el debate. También me he decidido a incluirlos porque enriquecen o refuerzan algunos informes directos y porque ponen en evidencia algunos de los procedimiento historiográficos típicos de Aristóteles, dimensiones todas ellas imprescindibles para la reconstrucción de las DNE.

d) Exposición de teorías procedentes directa y expresamente de los diálogos, por ejemplo, la resolución de los elementos en superficies (*Timeo*) o la dimensión paradigmática de las ideas (*Fedón*). Son también un ejemplo impagable del modo de exponer de Aristóteles que, por analogía, podemos extrapolar a su exposición de las DNE, y afectan a puntos de enlace entre éstas y los diálogos.

No pretendo resolver todos los problemas interpretativos ni siquiera cuál es mi postura en cada caso: sólo poner en disposición del lector los medios y la bibliografía actual indispensable para que él lo logre.

ARISTÓTELES
TEXTOS

INFORMES GENERALES

1. Metafísica, I, 6, 987 a 29 - 988 a 17

Después de las filosofías expuestas[1] apareció el tratamiento de Platón, que les sigue en muchos aspectos, pero que tiene también, al margen de la filosofía de los itálicos[2], sus peculiaridades. Familiarizado[3] al principio desde joven con Crátilo y con las doctrinas de los heraclíteos, según las cuales todas las cosas sensibles están en transformación permanente y no hay ciencia sobre ellas, sostuvo también posteriormente estas opiniones; pero, como Sócrates tratara sobre lo ético y nada sobre el conjunto de la naturaleza, aunque investigara en estas cuestiones lo universal y fuera el primero en insistir en su discurso en las definiciones, Platón lo[4] aceptó, pero, precisamente por eso[5], sostuvo que esto ocurría en otras cosas, no en las sensibles: pues es imposible que haya una delimi-

---

[1] Los presocráticos.
[2] Los pitagóricos.
[3] El esquema de este texto es el siguiente:
I. origen histórico de la teoría de las causas en Platón: Crátilo y Sócrates: 987 a 32 - b 4:
II. sistema platónico: 987 b 4 - 988 a 17:
  1. teoría de las ideas: 987 b 4 - 14;
  2. teoría de lo matemático: 987 b 14 - 18;
  3. teoría de los elementos y números:
    — el-uno y la díada indeterminada de lo grande y de lo pequeño (987 b 18 - 988 a 14);
    — axiología de los principios (988 a 14 - 17).
[4] A Sócrates.
[5] Por el momento de universalidad de la difinición socrática.

tación común de algo sensible, ya que está constantemente cambiando[6].

Denominó, entonces, ideas a esta clase de entes y sostuvo incluso que todas las cosas sensibles al margen de ellas son llamadas según ellas: su pluralidad era homónima[7] a las especies[8] por participación. En realidad sólo cambió el nombre de «participación», pues los pitagóricos afirman que los entes son por imitación de los números, Platón por participación, cambiando sólo el nombre[9]. Pero qué sea la participación o la imitación de las especies rechazaron investigarlo en común[10].

Además, afirma que junto a las cosas sensibles y las especies existen, intermedias, las cosas matemáticas, diferentes de las sensibles por ser eternas e inmutables, y de las especies por ser semejantes en una pluralidad sin determinar, mientras que cada especie es en cada caso sólo una[11].

---

[6] Sobre la historia del origen de las ideas, cf. *Metafísica*, XIII, 4, 1078 b 12 - 34, cf. texto n. 4 y XIV, 9, 1086 a 35 - b 5, cf. texto n. 79.

[7] «Homónimas»: cosas con el mismo nombre, pero de naturaleza diferente, cf. *Categorías*, 1, 1 a 1 - 6; cf. Platón, *Timeo*, 52 a, *Parménides*, 133 a.

[8] Al comienzo de este párrafo Aristóteles emplea el término griego *idéa* y a partir de este momento usará en este informe siempre *eidos* . En lo sucesivo traduciré siempre el primer vocablo por «idea» y el segundo por «especie».

[9] «Participación»: cf. *Banquete*, 210 e - 211 b 5; *Fedón*, 100 c 2 - 102 b 3.

[10] Esta última frase ha sido traducida también por «Pero qué pudiera ser la participación en las ideas o la imitación de las ideas lo reservaron a la investigación en el círculo de los camaradas», cf. D. J. Allan, 1960, p. 133 - 136. Le sigue Schmitz, 1985, II, p. 10 - 13, e indica incluso qué pitagóricos pudieron participar en esta discusión sobre las ideas en el interior del «Club» de la Academia: Ejecrates, destinatario del relato del *Fedón*, Clinias y Amintas de Heraclea en el Ponto; cf. *Metafísica*, I, 9, 991 a 20 - 22, cf. texto n. 3; VIII, 6, 1045 a 33 - b 9, cf. texto n. 82.

[11] Las cosas matemáticas como intermedias: es la formulación de Platón en *República*, 509 e - 511 e, en el símil de la línea, y la explicación en 525 a ss; Ferber, 1989, p. 92 (y bibliografía), rechaza esta interpretación de Aristóteles. Se trata, por tanto, de un *ámbito* de la realidad, el de las figuras geométricas y el de los números, objeto de las ciencias matemáticas (cf. texto n. 44 y *Metafísica*, III, 2, 997 a 34 - b 3, cf. texto n. 75; también III, 6, 1002 b 12 - 14; 21 - .25, cf. texto n. 20. Pero Aristóteles interpreta este ámbito intermedio como una *manera* de realidad y de ser y así piensa que los platónicos, al menos, algunos de ellos - Platón y Jenócrates, cf. texto n. 45 - lo conciben como un tipo de número diferente e intermedio entre el número sensible y el número ideal (cf. *Metafísica*, XIV, 3, 1090 b 32 - 35, cf. texto n. 53) y que explica con el ejemplo de un tercer caballo y un tercer hombre aparte del hombre ideal (el hombre en sí) y el hombre singular (el hombre sensible) (cf. *Metafísica*, XI, 1, 1059 b 6 - 9, cf. texto n. 76). Lo intermedio como modo de realidad, no sólo como zona de la realidad, se comprueba en la generalización de su crítica: si hay, dice, además de las especies y de lo

Y puesto que las especies son causas de lo demás, pensó que los elementos de las especies son los elementos de todos los entes: que como materia son principios lo grande y lo pequeño, y como sustancia el uno, pues a partir de ellos por participación del uno las especies son [los números][12]. En cuanto a que el uno es sustancia y que se predica así y no precisamente como otra cosa el uno, lo explicaba de modo semejante a los pitagóricos lo mismo que el que los números son las causas de la sustancia de lo demás[13]. Pero le es peculiar el construir en vez del infinito unitario una díada, el infinito de lo grande y de lo pequeño, y también el que él sostiene que los números están al margen de las cosas sensibles, mientras que ellos sostienen que las cosas mismas son números y, por tanto, no colocan lo matemático como intermedio de ambos.

El construir el uno y los números junto a las cosas, y no como los pitagóricos, y la introducción de las especies se debió a su investigación en la lógica (sus predecesores no participaron de la dialéctica). Pero el hacer de la otra naturaleza una díada, a generar con naturalidad de ella, como de una cera de molde, los números, salvo los primos[14]. Sin embargo, ocurre lo contrario, pues no es razonable que

---

sensible, lo intermedio, objeto de la matemática, también habrá líneas intermedias, y un cielo intermedio, puesto que el cielo es objeto de la astronomía que es una ciencia matemática, y los objetos de la óptica y de la armonía. Y, en suma, habrá una medicina intermedia y en cualquier ciencia de lo sensible ocurrirá lo mismo (cf. texto n. 75; y parecido, pero más reducido en XIII, 2, 1077 a 10 - 12, cf. texto n. 90). A estos intermedios, tanto como ámbito de realidad como modo de realidad, los llama en otra ocasión «lo matemático tratado de forma no matemática» (cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 28 - 29, cf. texto n. 45)

Aristóteles menciona otra posición filosófica que sostiene la existencia de intermedios entre las cosas sensibles y las especies, pero no separadas de lo sensible (como en Platón), sino en lo sensible mismo, que se niega a analizar por absurda (*Metafísica*, III, 3, 998 a 7 - 9 cf. texto n. 75: se trata, seguramente, de pitagóricos.

[12] Es la primera formulación sobre lo grande y lo pequeño y el uno como principios, de la que no tenemos ninguna noticia en los diálogos.

[13] cf. *Metafísica*, I, 5, 985 b 25 - 986 a 21; 987 a 13 - 28, para los pitagóricos; tampoco en los diálogos está testimoniado el carácter causal de los números.

[14] *exo ton proton* : paso de difícil interpretación. Lo más probable es que se refiera a los números primos. Porque los primeros números (dos, tres, cuatro) tratan expresamente de derivarlos con cierto detalle, cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 21 - 23, cf. texto n 46, para la díada; texto n. 51, para la tríada; de los impares negaban su derivación directa a partir de los principios, pero sí por composición, cf. texto n. 54, XIII, 8, 1084 a 36, cf. texto n. 59. Pero una objección a esta interpretación es que el dos y el tres son primos. Un análisis detenido y bibliografía en W. D. Ross, 1953, vol. I, p. 173 - 176, *ad locum;* G. Reale, 1993, vol., p. 180 - 182, lo refiere a los impares; ver también el estudio de Ferber, 1989, p. 201 - 202 y p. 298 - 300, n. 87.

lo sea: que ellos[15] tratan de hacer una pluralidad a partir de la materia, mientras que la especie generaría una sóla vez. Pero todo induce a pensar que de una sóla materia surge una sóla mesa, y que quien aplica la especie, aun siendo uno, produce muchas. Y lo mismo ocurre en la relación del macho a la hembra: ella queda fecundada en una única entrada, en tanto que el macho puede fecundar a muchas. Y es que todos estos ejemplos son imitaciones de aquellos principios.

Platón, pues, distinguió así sobre lo que llevamos investigando. Y es evidente por lo expuesto que emplea sólo dos causas, el qué es y la materia (en efecto, las especies son causas del qué es de lo demás, y el uno <es causa del qué es> de las especies), y qué es la materia subyacente según la cual las especies se predican de las cosas sensibles y el uno de las especies, afirma que es una díada, lo grande y lo pequeño. Y atribuyó también la causa del bien y del mal a los elementos, una a cada uno respectivamente, como decimos que también pretendieron indagarlas algunos filósofos anteriores, por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras.

2. *Metafísica*, I, 7, 988 a 18 - b 16

Resumiendo[16], hemos expuesto breve y sintéticamente quiénes y cómo son los que han tratado de los principios y de la verdad. Sin embargo, de ellos podemos retener que, a pesar de haber hablado sobre el principio y sobre la causa, ninguno ha expuesto ninguna fuera de las definidas por nosotros en la *Física*[17], sino que todos parecen rozarlas de una manera confusa. Porque los unos tratan el principio como materia, ya lo supongan uno o plural, ya lo propongan cuerpo o incorpóreo (como Platón al exponer lo grande y lo pequeño, o los itálicos lo indeterminado, Empédocles el agua, la tierra, el fuego y el aire, Anaxágoras la infinitud de las homeomerías: todos estos han rozado tal tipo de causa y también cuantos han propuesto el aire o el fuego o el agua o algo más denso que el fuego, pero más ligero que el agua: que tal tipo de cosa han dicho algunos que es el

---

[15] Los platónicos.
[16] Resume aquí Aristóteles *Metafísica*, I, 3 - 6, 983 a 24 - 988 a 17.
[17] cf. *Física*, II, 3, 194 b 16 - 195 b 30: materia, forma, el de dónde toma comienzo el movimiento (agente), finalidad; y también *Metafísica*, I, 3, 983 a 24 - 33.

primer elemento). Éstos, pues, han alcanzado sólo esta causa, pero otros el de dónde toma comienzo el movimiento (por ejemplo, cuantos hacen principio a la amistad y al odio, o a la inteligencia y al amor). Pero la esencia y la sustancia nadie la expuso con claridad, aunque más próximos la dicen quienes proponen las especies (pues no las conciben ni como materia de lo sensible ni el uno como materia de las especies ni como punto de donde comienza el movimiento —que más bien son causa de inmovilidad y de permanecer en reposo, sostienen—, sino que atribuyen las especies como esencia a cada una de las demás cosas, y el uno a las especies): y aquello para lo cual se producen las acciones y los cambios y los movimientos lo llaman de alguna manera causa, pero no lo especifican así ni cuál es su naturaleza. Y es que quienes hablan del intelecto o de la amistad[18] proponen estas causas como el bien, pero las entienden no como aquello en virtud de lo cual existe el ente o se genera alguno de los entes, sino como aquello a partir de lo cual existen los movimientos. Igualmente también los que sostienen que tal naturaleza es el uno o el ente[19] afirman que es causa de la entidad, pero no que las cosas surjan o sean en virtud de esta causa. De modo que de alguna manera ocurre que afirman y no afirman que el bien es causa: que no lo enuncian de una manera esencial, sino accidental.

3. *Metafísica*, I, 9, 990 a 33 - 993 a 10

Sobre los pitagóricos baste lo dicho (que es suficiente con lo que nos hemos ocupado de ellos)[20]. Pero quienes propusieron las ideas como causas[21], al tratar al comienzo de captar las causas de los entes

---

[18] Anaxágoras y Empédocles respectivamente; la crítica consiste en que conciben el bien (intelecto o amistad) como causa eficiente, no causa final.

[19] Platón y los pitagóricos respectivamente; la crítica es la misma que a los anteriores: el bien (uno o ente) es causa, pero no final.

[20] El libro primero de la *Metafísica* dedica los capítulos 3 - 7 a la exposición histórica de la doctrina de las primeras causas en los filósofos prearistotélicos, los capítulos 8 y 9 a su crítica, centrándose el noveno en Platón: la crítica a los pitagóricos está en *Metafísica*, I, 8, 989 b 24 - 990 a 32.

[21] El esquema de este texto es paradigmático para el conjunto de críticas de Aristóteles a Platón y también para los apartados en que clasifica sus informaciones. Tiene tres partes:

I. *Crítica a la teoría de las ideas*: 990 a 34 - 991 b 9:
   — reduplica la realidad: 990 a 34 - 990 b 8;
   — hay inadecuaciones y contradicciones internas a la teoría: 990 b 8 - 991 a 8;
   — no son causa de nada: 991 a 8 - b 9.

de aquí[22], se las arreglaron con entes de otro tipo iguales en número a estos[23], como si uno que quisiera contar <los entes de aquí> pensara que no podía por ser escasos y, aumentando su número, pudiera (son, en efecto, casi iguales —sin duda, no menores— las especies que los entes en la investigación de cuyas causas avanzaron desde estos hacia ellas: por cada ente hay algo homónimo[24] y aparte de las sustancias, y en los demás tipos de realidad hay uno en muchos[25], tanto en los entes de aquí como en los eternos[26]).

Pero, además, de ninguna de las maneras en que tratamos[27] de mostrar que hay especies, de ninguna de ellas resultan evidentes: en algunas no surge un silogismo necesario, en otras resulta que hay especies precisamente de cosas que creemos que no las hay. En efecto, según los argumentos sacados de las ciencias habrá especies de todo de cuanto haya ciencia, y según el argumento de lo uno en muchos las habrá incluso de las negaciones, y según el de pensar algo ya desaparecido, de las cosas que desaparecen, puesto que hay una cierta representación de ellas.

Es más, de entre los argumentos más precisos unos hacen ideas de lo relativo, de lo cual, sin embargo, afirmamos que no tiene un género por sí, y otros afirman el «tercer hombre». En suma, los argu-

---

II. *Crítica a la teoría de las ideas - números*: 991 b 9 - 992 a 10:
- — en sus variantes de número absoluto y razón numérica: 991 b 9 - 21;
- — en la homogeneidad y heterogeneidad de sus unidades componentes: 991 b 21 - 27;
- — el concepto de número intermedio: 991 b 27 - 992 a 10.

III. *Crítica a la teoría de los principios*: 992 a 10 - 993 a 10:
- — incapacidad generadora de las dimensiones ideales: 992 a 10 - 24;
- — incapacidad de explicar el movimiento: 992 a 24 - b 9;
- — no se adpatan a la pluralidad de las categorías: 992 b 9 - 20;
- — incognoscibilidad última: 992 b 20 - 993 a 10.

[22] Los sensibles.

[23] Comienza aquí un texto casi idéntico a *Metafísica* XIII, cap. 4 - 5, 1078 b 34 - 1080 a 8, cf. texto n. 4 y nota al paso. Las ideas como sensibles eternos, cf. *Metafísica*, III, 2, 997 b 6 - 12, cf. texto n. 75; VII, 13, 1040 b 30 - 34, cf. texto n. 81; XI, 2, 1060 a 16 - 18; XIII, 10, 1086 b 10 - 11, cf. texto n. 78.

[24] cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 8 - 10, cf. texto n. 1.

[25] cf. *Metafísica*, I, 9, 990 b 13.

[26] Alusión a la duplicación numérica, cf. *Metafísica*, XI, 2, 1060 a 16 - 18.

[27] Este plural es sociativo: Aristóteles todavía se considera dentro del grupo de académicos, aunque no necesariamente es partidario de la teoría de las ideas, como su crítica indica: también Espeusipo atacó la teoría de las ideas, a pesar de ser académico, cf. I. Düring, 1966, p. 286 - 287. Para el análisis de las críticas de I, 9, 990 b 9 - 22, cf. Alejandro, textos n. 53 - 59.

mentos sobre las especies eliminan lo que [quienes sostenemos las especies] preferimos que haya antes que las ideas mismas: ocurre, en efecto, que no es la díada lo primero, sino el número, y lo relativo es anterior a lo por sí y todo aquello en lo que algunos, sacando consecuencias de las doctrinas de las ideas, se vieron enfrentados a los principios[28].

Además, según la concepción por la que decimos que hay ideas no sólo habra especies de las sustancias, sino también de otras muchas y muy distintas cosas (puesto que pensamiento unitario lo hay no sólo de la sustancia, sino también de las demás cosas, y hay ciencias no sólo de la sustancia, sino también de las demás categorías; y ocurren otras mil cosas por el estilo). Sin embargo, en rigor según las doctrinas sobre ellas, si las especies son participables, necesariamente habrá ideas sólo de las sustancias. Pues son participadas no por accidente, sino que hay que participar de cada especie precisamente a la manera como no se la predica de otro sujeto (me refiero a lo siguiente, si algo participa de lo doble en sí, participa también de lo eterno, pero por accidente: pues lo doble es sólo accidentalmente eterno). Las especies serán, entonces, sustancia. Pero lo mismo se ha de aplicar el significado de sustancia aquí que allí[29]: ¿para qué, si no, afirmar que hay algo aparte de esto, lo uno en muchos? Y, si es la misma la especie de las ideas y la de las cosas que participan de ellas, será algo común (¿por qué, en efecto, en las díadas corruptibles y en las múltiples, pero eternas, habría de haber una díada, una y la misma, antes que entre ella misma y cualquier otra díada?); pero, si la especie no es la misma, serían homónimas, y vendría a ser como si alguien llamara «hombre» a Calias y a un trozo de leña, sin percibir ninguna comunidad entre ellos.

Pero lo que más dificultades plantearía sería preguntarse en qué contribuyen las especies a las cosas sensibles, ya sean eternas o generadas y perecederas[30]: pues no son causa ni de su mutación ni de

---

[28] Revela aquí Aristóteles la existencia de unas críticas, anteriores a la suya, y de tipo interno, en que se habría puesto de manifiesto la incompatibilidad de la teoría de las ideas y la de los principios. ¿Quienes fueron estos críticos y cuáles sus críticas? Pudo tratarse o bien de platónicos radicales, que fueron conducidos a un callejón sin salida (¿quizás los «amigos de las formas» y sus dificultades del *Parménides*, cf. 128 e 5 - 135 b 4, y *Sofista*, 248 a 249 d?) o bien críticos desde fuera, como Espeusipo, que acepta la doctrina de los principios, pero rechaza la teoría de las ideas, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

[29] «Aquí»: lo sensible; «allí»: las especies.

[30] Lo sensible eterno es lo celeste, cf. *Metafísica*, VII, 2, 1028 b 8 - 13; VIII, 1, 1042 a 6 - 11; *De coelo*, I, 10 - 12, 279 b 4 - 283 b 22.

ninguno de sus cambios. Pero es que tampoco ayudan nada a la ciencia de las demás cosas (ni son sustancia de estas, puesto que estarían en estas), ni a su ser, por no ser intrínsecas a los entes que participan de ellas. Por eso, tal vez podría pensarse que son causas a la manera de lo blanco mezclado con lo blanco: pero este razonamiento es sumamente flojo, a pesar de que lo sostuvieron, primero, Anaxágoras y luego Eudoxo y otros (sería fácil reunir muchas imposibilidades contra esta opinión). Es más, es imposible con las especies pensar las demás cosas en ninguna de las maneras acostumbradas.

Y afirmar que son paradigmas y que lo demás participa de ellas[31] son palabras vacías y decir metáforas poéticas. Porque ¿qué hay fabricado mirando a las ideas? Y es que pudiera ocurrir que hubiera y que se generara cualquier cosa semejante, aunque no copiada de aquella, por ejemplo, pudiera generarse alguien como Sócrates, exista o no exista Sócrates; y, del mismo modo, evidentemente, aun cuando Sócrates fuese eterno. Habrá, además, numerosos paradigmas de la misma cosa y, por tanto, también especies, por ejemplo, del hombre los <paradigmas> animal y bípedo e incluso, al tiempo, el hombre en sí. Pero es que las especies no sólo serán paradigmas de las cosas sensibles, sino también de sí mismas, por ejemplo, el género, en cuanto género de especies: terminaría, entonces, siendo lo mismo el paradigma y la imagen.

Pero es que, además, parecería imposible que la sustancia y aquello de que es sustancia estén separados: ¿cómo, entonces, las ideas habrían de ser sustancias estando separadas de las cosas?

También en el *Fedón*[32] se dice expresamente que las especies son causas del ser y del surgir. Y, sin embargo, aunque haya especies, no surgen las cosas que participan de ellas a menos que se de lo que las transforma, y surgen otras muchas cosas, como la casa y el anillo, de las que afirmamos que no existen especies[33]. Es, por

---

[31] Para las ideas como paradigmas, cf. Platón, *Timeo*, 28 a - c; 29 b - c; 39 e y, sobre todo, 48 e - 49 a ; sobre la participación, cf. *Banquete*, 210 e - 211 b; *Fedón*, 100 c - 102 b; *Parménides*, 129 a - 136 e; cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 7 - 14, cf. texto n. 1; VIII, 6, 1045 a 33 - b 9, cf. texto n. 82.

[32] cf. Platón, *Fedón*, 100 d - e.

[33] Contra esta opinión aristotélica según la cual los académicos niegan las ideas de los objetos artificiales, cf. Platón, *Gorgias*, 503 e - 504 a; *Crátilo*, 389 a - d; *República*, 596 b -597 e; *Parménides*, 130 b - e; *Timeo*, 28 a - b; *Carta VII*, 342 d. Un informe sobre la discusión actual en torno a esta noticia de Aristóteles, cf. G. Fine, 1993, p. 81 - 88.

tanto, evidente que es posible que haya y que se generen precisamente por este mismo tipo de causas otras cosas distintas a las recién expuestas[34].

Sigamos. Si las especies son números, ¿en qué sentido éstos serán causas[35]? ¿Acaso porque cada ente será un número distinto, por ejemplo, este número será «hombre», este otro «Sócrates», este «Calias»? Pero ¿en qué, entonces, serán aquellos causas de estos? Y nada importará que unos sean eternos y otros no. Pero, si es porque los entes de aquí son razones de números, por ejemplo, la armonía, será evidente que hay, al menos, una cosa que tiene razones numéricas. Y, si esto es algo, la materia, resulta evidente que también los mismos números serán ciertas razones de una cosa a otra. Me refiero a lo siguiente, si Calias es una razón numérica de agua, tierra, fuego y aire, también la idea <de Calias> será número de algunas otras cosas que se prediquen de otro sujeto. También el hombre en sí, sea un cierto número o no lo sea, será también una razón numérica de algunas cosas, y no un número y no podrá haber una causa concreta para que sea un número <más que otro>[36].

Además, de varios números se forma un número, pero ¿cómo se forma una especie de varias especies? Y si no se forma de los mismos números, sino de los componentes del número, por ejemplo, del diez mil, ¿cómo se comportan las unidades? Si son homogéneas, sobrevendrán muchos absurdos; si no son homogéneas, no podrán componerse entre sí las idénticas ni todas las restantes con todas las demás: ¿en qué iban a diferir, si no admiten cambios? Todo esto ni es razonable ni aceptable por el pensamiento[37].

---

[34] Otro lugar donde critica la concepción eficiente de las ideas como causas con referencia expresa al *Fedón*, cf. *De generatione et corruptione*, II, 9, 335 b 7 - 28.

[35] cf. *Metafísica*, XIV, 6, 1092 b 8 - 25, cf. texto n. 64.

[36] La crítica es la siguiente: números absolutos son los números naturales; una razón numérica es siempre una relación, por ejemplo, 3 / 5. Pero los componentes de esta razón, su «materia» (el 3 y el 5) pueden entrar a formar parte de otras razones, por ejemplo, 7 / 3, 5 / 2. Si la idea es una razón numérica, se ataca, entonces, una de las características esenciales del concepto de idea en sí, su valor absoluto, no relativo (cf. *Metafísica*, XIV, 5, 1092 b 8 - 25, cf. texto n. 64; y sobre el valor absoluto de las ideas, cf. *Metafísica*, VII, 15, 1040 a 22 - 27, cf. texto n. 81). Corolario de esta concepción de la idea como razón numérica es que no hay argumentos definitivos para que una idea sea este número en vez de este otro.

[37] El tema de la homogeneidad o heterogeneidad de las unidades componentes de los números y sus diversas variantes teóricas es el núcleo de la detenida crítica del texto n. 46.

Es más, será necesario proponer otra clase de número que el tratado por la aritmética[38], y todo lo llamado por algunos «lo intermedio»[39], ¿cómo es o de qué principios está compuesto? ¿O por qué ha de ser intermedio entre lo de aquí y las especies?

Además, las unidades de la díada proceden cada una de una previa díada: pero esto es imposible[40].

Más: ¿por qué el número compuesto es unitario?

Además de lo dicho, si las unidades son diferentes, habría que sostener lo mismo que los que afirman que los elementos son cuatro o dos: ninguno de estos, en efecto, llama elemento a lo común, por ejemplo, al cuerpo, sino al fuego o a la tierra, sea o no algo común el cuerpo. Sin embargo, se habla de las unidades como si fueran algo unitario y de partes iguales, a modo del fuego y del agua. Pero, si es así, los números no serán sustancias, sino que, con toda evidencia, si hay un uno en sí y es principio, se predica este uno de muchas maneras: que de lo contrario sería imposible.

Como queremos reconducir las sustancias a los principios, componemos las longitudes de lo breve y lo largo, —cierto modo de lo grande y lo pequeño—, la superficie de lo ancho y de lo estrecho, el cuerpo de lo profundo y lo somero. Y, con todo, ¿cómo la superficie contendrá la línea o el volumen la línea y la superficie? Porque lo ancho y lo estrecho es un género distinto de lo profundo y somero[41]. Pero es que como ni siquiera el número está en ellos, puesto que lo mucho y lo poco es otro género distinto de ellos[42], es evidente que ninguna cosa de las de arriba de género diferente estará en las de abajo. Tampoco lo ancho es género de lo profundo: la superficie sería un cierto cuerpo[43].

---

[38] El número ideal; cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11 - 12, cf. texto n. 45 y para su crítica, *Metafísica*, XIII, 7 - 8, 1081 a 17 - 1083 a 17, cf. texto n. 46.

[39] cf. *Metafísica* I, 6, 987 b 18, cf. texto n. 1.

[40] Una crítica detenida a la concepción de la díada, cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 21 - b 26; 1082 a 15 - b 1; b9 - 23, cf. texto n. 46.

[41] Esto encierra una doble crítica: a) sistemática, porque no habrá posibilidad de cuadrar nada ni, por tanto, construir figuras sobre líneas. procedimiento esencial en la matemática griega; b) autocontradición platónica, que en el *Timeo*, 53 c 4 ss, pretende generar a partir de superficies - triángulos - los volúmenes, cf. también textos n. 99 - 102.

[42] Con lo cual no habría posibilidad de tratar aritméticamente la geometría.

[43] Una crítica más detenida a la teoría de las dimensiones, cf. *Metafísica*, XIII, 2, 1076 a 38 - 1077 b 16, cf. texto n. 90; XIII, 9, 1085 a 9 - 23, cf. texto n. 65 y cf. texto n. 67.

Además, ¿de qué constarán los puntos? Por eso, a este género se oponía también Platón como que era una invención geométrica, y llamaba al principio de la línea —esto lo propuso numerosas veces— «líneas indivisibles»[44]. Sin embargo, es necesario que estas tengan algún límite: de modo que por el mismo razonamiento por el que hay línea hay también punto.

En resumen, a pesar de que la sabiduría investiga la causa de las cosas visibles, la hemos dejado escapar (pues nada decimos sobre la causa de donde toma comienzo el cambio), y creyendo que estamos exponiendo su sustancia, decimos que hay otro tipo de sustancias, pero hablamos en el vacío sobre cómo éstas son sustancias de aquellas cosas sensibles: participar, como antes hemos expuesto, no es nada[45]. Ni a lo que vemos que es la causa en las ciencias, por lo que todo pensamiento y toda naturaleza actúan, ni siquiera esta causa, que afirmamos ser uno de los principios, ni siquiera a esta rozan las especies, sino que la filosofía se ha convertido para los actuales en matemáticas, aunque nos digan que hay que tratarlas[46] con otros fines. Más aún, se podría sospechar que la sustancia subyacente como materia —lo grande y lo pequeño— es demasiado matemática y que es ella predicada y es diferencia de la sustancia y de la materia más que materia, lo mismo que los fisiólogos hablan de lo denso y de lo raro, cuando afirman que son éstas las primeras diferencias del sustrato: lo grande y lo pequeño son, en efecto, cierto exceso y defecto[47].

En cuanto a la mutación, si estos[48] son mutación, se moverán, evidentemente, las especies. Pero si no se mueven, ¿de dónde procede la mutación? Queda así arruinada toda investigación sobre la naturaleza.

---

[44] cf. textos n. 91 - 93.

[45] cf. *Metafísica*, I, 9, 991 a 20 - 22.

[46] A las matemáticas. Un desarrollo de esta crítica en texto n. 63.

[47] Una definición de la geometría antigua, de origen pitagórico preeuclídeo, la considera como ciencia del exceso y del defecto; cf. Th. Heath, 1981, vol. I, p. 150 - 154, mientras que Aristóteles considera el exceso y el defecto como las categorías *físicas* supremas, cf. *Física*, I, 4, 187 a 16 - 17, cf. texto n. 7; 6, 189 b 8 - 11, cf. texto n. 8; *Metafísica*, I, 9, 992 b 5 - 7, cf. texto n. 3; VIII, 2, 1042 b 21 - 25; 31 - 35.

[48] «Estos»: las dimensiones geométricas ideales. Las mutaciones consisten, como mínimo, en las operaciones de transformación de unos niveles en otros y de unas figuras en otras que enseñaba la geometría y la aritmética antigua: aplicación de áreas, duplicación del cubo, cuadrar el círculo, cf. Th. Heath, 1981, I, pp. 150 - 154; 218 - 270.

Y lo que parece fácil de mostrar, que todo es uno, no vale: pues por exposición no resulta que todo es uno, sino un cierto uno en sí. y eso si se concede todo; y ni siquiera esto, si no se concede que lo universal es género: pero esto en algunas cosas es imposible[49].

Tampoco las longitudes, superficies, volúmenes posteriores a los números tienen justificación alguna sobre cómo son o serán ni en sus propiedades: no es posible que sean especies (porque no son números), ni intermedios (pues éstos son los entes matemáticos), ni las cosas perecederas, sino que de nuevo parece ser éste otro cuarto género[50].

En suma, indagar los elementos de los entes sin distinguir de cuántas maneras son predicados los entes hace completamente imposible el encontrarlos[51], sobre todo cuando de esta manera tratamos de averiguar de qué clase[52] son los elementos. De qué se componen el hacer y el padecer o lo recto no es posible, sin duda, captarlo, sino en todo caso en las sustancias únicamente. Luego es falso o el indagar o el pensar que se poseen los elementos de todos los entes. ¿Y es que cómo iban a poder ni siquiera aprenderse los elementos de todas las cosas? Porque es evidente que es imposible que quien trate de conocer los tenga previamente en sí. Lo mismo que el que aprende geometría puede tener conocimientos previos de otras cosas, pero sobre lo que versa esta ciencia y sobre lo que ha de ocuparse el

---

[49] El método de exposición (*ekthesis*) consiste en tres procesos: a) deslindar en cada ente algún aspecto a tratar y separarlo claramente de los demás, por ejemplo, la animalidad en el hombre; b) formar un universal de ese aspecto y distinguirlo de los singulares que poseen ese rasgo. En el caso de que se pretenda llegar al uno, este proceder puede prolongarse con un tercer paso: c) proseguir después con otro rasgo más universal que englobe al anterior distinguiéndolo según los procesos a) y b) hasta llegar así a un universal de universales, el uno. Para este método, al parecer seguido entre otros para afirmar el uno como principio entre los platónicos, cf. Aristóteles: *Refutaciones sofísticas*, 22, 178 b 36 - 179 a 10 (puesto en relación con la crítica al tercer hombre); *Metafísica*, VII, 6, 1031 a 15 - b 28, cf. texto n. 80, parte; XIV, 3, 1090 a 16 - 20, cf. texto n. 48. Sobre las dificultades de traducción de este término, cf. Reale, 1993, III, *ad locum* , p. 94 - 95.

[50] Un desarrollo de esta crítica en *Metafísica*, XIII, 2, 1076 b 11 - 1077 b 16, cf. texto n. 90.

[51] Los elementos: para Aristóteles cada elemento lo es no del ente en general, sino de la categoría predicada en cada caso: no hay un ente ni un uno que fuese género supremo, cf. *Metafísica*, III, 3, 998 b 22 - 27, cf. texto n. 23; X, 2, 1053 b 24 - 28; 1054 a 9 - 19; 3, 1054 a 20 - 1055 a 2, cf. texto n. 41; cf. *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096 a 19 - 34, cf. texto n. 37.

[52] No sólo su cantidad.

aprendizaje no tiene ningún conocimiento previo, así también ocurre en las demás ciencias; de modo que, si hay una ciencia de todas las cosas, tal y como lo afirman algunos, quien trate de aprenderla no presupondría ningún conocimiento. Sin embargo, todo aprendizaje procede de cosas ya conocidas previamente, todas o algunas, ya por medio de la demostración ya por definiciones (debe conocer previamente aquello de que se compone la definición y eso debe ser inteligible); e igualmente en la inducción. Pero si por ventura nos fuese connatural, sería admirable cómo se nos oculta que poseemos la más poderosa ciencia[53]. Pero aún así, ¿cómo se podría conocer de qué está constituida y cómo se nos haría esto evidente? Incluso esto resulta problemático, puesto que se podría discutir como en el caso de algunas sílabas: algunos dicen que la *x* se compone de la *c* y de la *s* , otros dicen que es otro sonido, ninguno de los conocidos. Además, ¿cómo iba uno a conocer las cosas perceptibles, si no tiene esa percepción? Y, sin embargo, debería, si es que los elementos de que constan todas las cosas fuesen los mismos, exactamente igual que los sonidos compuestos están formados por los elementos apropiados.

4. *Metafísica*, XIII, 4 - 5, 1078 b 7 - 1080 a 11

Sobre las matemáticas, que son entes y cómo son entes, y en qué sentido son anteriores y en qué sentido no lo son, baste lo dicho. Pero sobre las ideas[54] hay que examinar primero la doctrina sobre la idea, sin tocar en absoluto la naturaleza de los números, sino tal y como la sostuvieron al comienzo los primeros que afirmaron que hay ideas[55].

La doctrina de las especies se les ocurrió a quienes la sostienen por estar persuadidos de la verdad de los razonamientos heraclíteos, según los cuales todas las cosas sensibles están en transformación permanente, de modo que, si es que hay ciencia y conocimiento de

---

[53] Crítica a la teoría platónica de la anámnesis, cf. *Menón*, 80 e - 86 c 3; *Fedón*, 72 e 3 - 78 b 3.

[54] Los libros XIII y XIV de la *Metafísica* están dedicados por entero a una crítica del platonismo. Como esta primera parte, dedicada a la doctrina de las ideas, es una repetición casi literal del libro I, cap. 9, la traduzco sin notas.

[55] Aristóteles distingue dos fases *históricas* («al comienzo») en la teoría de las ideas: una primera, las ideas sin más; una segunda, la de las ideas - números.

algo, debe haber algunas naturalezas de otro tipo que permanezcan aparte de las sensibles: no hay ciencia de las cosas en transformación.

Como Sócrates se dedicara a las virtudes éticas y fuese el primero en tratar de definirlas de modo universal (en las cuestiones físicas sólo Demócrito rozó algo y definió en cierto modo el calor y el frío; antes los pitagóricos lo habían intentado en algunos pocos temas, cuyas definiciones reconducían a los números, por ejemplo, qué es la ocasión, o qué la justicia o qué el matrimonio; pero él indagaba con buen criterio el qué es: pues trataba de argumentar y el principio de los argumentos es el qué es: la dialéctica en aquel tiempo no era aún lo suficientemente fuerte como para poder examinar los contrarios aparte del qué es y si es una y la misma la ciencia de los contrarios: con justicia se le pueden conceder a Sócrates dos logros, los razonamientos inductivos y la definición universal, ambos propios de la ciencia del principio).

Pero Sócrates no separaba las cosas universales ni las definiciones. Los platónicos, en cambio, las separaban y denominaron «ideas» a esta clase de entes, de modo que les ocurrió que con este modo de razonar llegó a haber ideas de casi todas las cosas predicadas universalmente y casi como si uno[56] quisiera contar <los entes de aquí> pensara que no podía por ser escasos y, aumentando su número, pudiera: las especies, en la investigación de cuyas causas avanzaron desde las cosas sensibles individuales hasta ellas, son, por así decirlo, más numerosas que las cosas sensibles mismas: por cada individuo hay algo homónimo y aparte de las sustancias, y en los demás tipos de realidad hay uno en muchos, tanto en los entes de aquí como en los eternos.

Pero, además, de ninguna de las maneras en que se trata de mostrar que hay especies, de ninguna de ellas resultan evidentes: en algunas no surge un silogismo necesario, en otras resulta que hay especies precisamente de cosas que creen que no las hay. En efecto, según los argumentos sacados de las ciencias habrá especies de todo de cuanto hay ciencia, y según el argumento de lo uno en muchos

---

[56] A partir de este momento el texto repite casi literalmente el de *Metafísica* I, cap. 9, 990 b 2 - 991 b 9, cf. texto n. 3, salvo que allí habla en primera persona del plural «afirmamos», «mostramos»... y aquí en tercera del plural o impersonal: «afirman», «se muestra»....

las habrá incluso de las negaciones, y según el de pensar algo ya desaparecido, de las cosas desaparecidas, puesto que hay una cierta representación de ellas.

Es más, de entre los argumentos más precisos unos hacen ideas de lo relativo, de lo que, sin embargo, afirman que no tiene un género por sí, y otros afirman el tercer hombre. En suma, los argumentos sobre las especies eliminan lo que [quienes sostienen las especies] prefieren que haya antes que las ideas mismas: ocurre, en efecto, que no es primero la díada, sino el número, y anterior al número lo relativo[57] y éste anterior a lo por sí y todo cuanto algunos, sacando consecuencias de las doctrinas de las ideas, opusieron a los principios.

Además, según la concepción por la que dicen que hay ideas no sólo habrá especies de las sustancias, sino también de otras muchas y muy distintas cosas (puesto que pensamiento unitario lo hay no sólo de la sustancia, sino también de las demás cosas, y hay ciencias no sólo de la sustancia, sino también de las demás categorías; y ocurren otras mil cosas por el estilo). Sin embargo, en rigor según las doctrinas sobre ellas, si las especies son participables, necesariamente habrá ideas sólo de las sustancias. Pues son participadas no por accidente, sino que hay que participar de cada especie precisamente a la manera como no se la predica de otro sujeto (me refiero a lo siguiente: si algo participa de lo doble en sí, participa también de lo eterno, pero por accidente: pues lo doble es sólo accidentalmente eterno). Las especies serán, entonces, sustancia: pero lo mismo se ha de aplicar el significado de sustancia aquí que allí: ¿para qué, si no, afirmar que hay algo aparte de esto, lo uno en muchos? Y si es la misma la especie de las ideas y la de las cosas que participan de ellas, será algo común (¿por qué, en efecto, en las díadas corruptibles y en las múltiples, pero eternas, habría de haber una díada, una y la misma, antes que entre ella misma y cualquier otra díada?); pero, si la especie no es la misma, serían homónimas, y vendría a ser como si alguien llamara «hombre» a Calias y a un trozo de leña, sin percibir ninguna comunidad entre ellos.

En cuanto a otros aspectos[58], si sostenemos que hay que adaptar las definiciones comunes a las especies, por ejemplo, al círculo mis-

---

[57] Esta precisión no está en el texto n. 3.
[58] El párrafo que sigue falta en el texto n. 3.

mo «figura plana» y las demás partes de la definición, pero con el añadido del de quién es, hay que examinar no sea esto completamente vacío. Porque ¿a qué se añadirá? ¿Al centro, al plano, a todos? Pues todo lo que hay en la sustancia son ideas, por ejemplo, el animal y lo bípedo. Además, es evidente que algo en sí, como la superficie, tendrá que ser una cierta naturaleza que sea inherente a las especies como género.

Pero lo que más dificultades plantearía sería preguntarse en qué contribuyen las especies a las cosas sensibles, ya sean eternas o generadas y perecederas: pues no son causa ni de su mutación ni de ninguno de sus cambios. Pero es que tampoco ayudan nada a la ciencia de las demás cosas (ni son sustancia de estas, puesto que estarían en estas), ni a su ser, por no ser intrínsecas a los entes que participan de ellas. Por eso, tal vez podría pensarse que son causas a la manera de lo blanco mezclado con lo blanco: pero este razonamiento es sumamente flojo, a pesar de que lo sostuvieron, primero, Anaxágoras y luego Eudoxo y otros (sería fácil reunir muchas imposibilidades contra esta opinión). Es más, es imposible con las especies pensar las demás cosas de ninguna de las maneras acostumbradas.

Y afirmar que son paradigmas y que lo demás participa de ellas son palabras vacías y decir metáforas poéticas. Porque ¿qué hay fabricado mirando a la ideas? Y es que pudiera ocurrir que hubiera y que se generara cualquier cosa semejante, aunque no copiada de aquella, por ejemplo, pudiera generarse alguien como Sócrates, exista o no exista Sócrates; y, del mismo modo, evidentemente, si Sócrates fuese eterno. Habrá, además, numerosos paradigmas de la misma cosa y, por tanto, también especies, por ejemplo, del hombre los <paradigmas> animal y bípedo e incluso, al tiempo, el hombre en sí. Pero es que las especies no sólo serán paradigmas de las cosas sensibles, sino también de sí mismas, por ejemplo, el género, en cuanto género de especies: terminaría, entonces, siendo lo mismo el paradigma y la imagen.

Pero es que, además, parecería imposible que la sustancia y aquello de que es sustancia estén separados: ¿cómo, entonces, las ideas habrían de ser sustancias estando separadas de las cosas?

También en el *Fedón* se dice expresamente que las especies son causas del ser y del surgir. Y, sin embargo, aunque haya especies, no surgen las cosas que participan de ellas a menos que se de lo que las transforma, y surgen otras muchas cosas, como la casa y el anillo, de

las que afirman que no existen especies. Es, por tanto, evidente que es posible que haya y que se generen precisamente por este mismo tipo de causas y por la expuestas ahora, pero no por las especies, aquellas cosas de las que dicen que hay ideas.

Pero sobre las ideas se podrían reunir muchos argumentos semejantes a los considerados de una manera parecida a esta y también con mayor rigor lógico y precisión.

PRINCIPIOS

5. *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095 a 30 - b 3

Que no se nos olvide que difieren los razonamientos que parten de los principios de los que van hacia los principios. Platón se planteaba muy bien esto e indagaba si el método procedía desde los principios o iba hacia los principios, lo mismo que en el estadio se va desde la salida hacia la meta o a la inversa. Pues hay que partir de las cosas conocidas, pero estas lo son de dos maneras: las unas para nosotros, las otras por sí mismas[59].

6 . *Metafísica*, XIV,1, 1087 b 4 - 33

Ellos[60] convierten a uno de los contrarios en materia, unos oponiendo al uno [a lo igual] lo desigual, como que fuera esta la natura-

[59] Son más conocidas y anteriores para nosotros las cosas más próximas a los sentidos y las singulares; más conocidas y primeras en sí, las universales. Ambos tipos de prioridad se oponen, cf. Aristóteles, *Analytica posteriora*, I, 71 b 33 - 72 a 14, *Física*, I, 1, 184 a 10 - b 14, *Tópicos*, VI, 4, 141 b 3 - 29 y *Metafísica*, VII, 4, 1029 b 3 - 12; cf. Irwin, 1990, p. 3 - 4; Cleary, 1995, p. 148 - 158; y sobre el origen platónico de esta distinción, cf. Cleary, 1988, capítulo I. Sobre la transcendencia metafísica de este doble camino en la filosofía de Platón, cf. Gaiser, 1969, Testimonium 10; y Krämer, 1959, p. 319 ss; 1989, p. 162 - 163.

[60] Los académicos: como Aristóteles, dentro de la Academia, distingue a Platón y los que mantienen sus tesis de otros académicos, en lo sucesivo hablaré yo de «académicos» para referirme a los miembros de la Academia y / o a los que defienden las tesis comunes del grupo; y de «platónicos» para especificar los seguidores de las tesis diferenciadas de Platón. En la Academia Antigua hay, pues, una teoría de los principios y un debate sobre la conceptualización de uno de ellos, el que Aristóteles llama principio «material». Sobre este principio hay las siguientes teorías, según este informe:

1. díada desigual:

leza de la pluralidad, otro la pluralidad al uno (los números, en efecto, son generados por algunos de ellos a partir de la díada desigual, lo grande y pequeño, por el otro a partir de la pluralidad, pero en ambos casos por obra de la sustancia del uno). Y quien propone el uno y lo desigual como elementos, y lo desigual como una díada de lo grande y pequeño, considera como una sola cosa lo desigual y lo grande y lo pequeño, pero no distingue que lo es en definición, pero no en número.

Pero es que tampoco exponen bien los principios que llaman elementos, los unos por considerar a lo grande y pequeño junto al uno, los tres elementos de los números, a los dos primeros como la materia, y al uno como la forma; otros, lo mucho y lo poco, porque lo grande y pequeño son más apropiados por naturaleza para la magnitud; otros, lo más universal en todas estas realidades, lo excedente y lo excedido. Es verdad que en nada difiere todo esto con respecto a ninguna de las consecuencias, sino sólo con respecto a alguna de las dificultades lógicas, de las que tratan de defenderse aportando también ellos demostraciones lógicas. Pero la misma razón hay para que lo excedente y excedido sean principios y no lo grande y lo pequeño que el que el número surja antes que la díada a partir de los elementos: ambos son más universales. Sin embargo, afirman lo uno, pero no lo otro[61]. Unos contraponen al uno lo otro y diverso, otros la pluralidad y lo uno. Pero, si como ellos quieren, los entes se componen de contrarios, el uno o no tiene ningún contrario o, si lo

---

1.1. de lo grande y de lo pequeño, que considera unitariamente lo grande y lo pequeño, pero sin especificar, según Aristóteles, si esa unidad es numérica o definicional: Platón, cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 20 - 27, 988 a 13 - 14, cf. texto n. 1; y textos n. 7 y 105; el tratamiento más amplio de esta denominación está en Robin, 1908, n. 261, p. 635 - 660.
1.2. de lo mucho y de lo poco; cf. también, *Metafísica*, XIV, 1, 1088 a 17 19, cf. texto n. 14.
1.3. de lo excedente y lo excedido.
2. Pluralidad (*pléthos*): Espeusipo, cf. Isnardi Parente, 1980, frag. 66 y 72; Tarán, 1981, frag. 38 y 39.
3. Lo otro y lo diverso: pitagóricos, cf. Ross, 1953, *ad locum* , p. 470. Para otras teorías del principio material entre los académicos, cf. textos n. 10 (lo grande y lo pequeño son entidades diferentes, no forman unidad), n. 15 (díada indeterminada, pero no desigual, de lo grande y de lo pequeño), y n. 52 (pluralidad universal y pluralidad concreta).

[61] Es decir, sostienen que el principio es lo grande y lo pequeño, no lo excedente y lo excedido; y que la díada se genera antes que el número, cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1084 b 35 - 37, cf. texto n. 62.

tiene, será la pluralidad, y lo igual lo desigual, lo idéntico lo diverso, lo mismo lo otro. Quienes contraponen el uno a la pluralidad tienen algo más de razón, pero ni siquiera estos la tienen suficientemente: pues lo uno será poco, ya que la pluralidad se opone a la poquedad y lo mucho a lo poco.

7. *Física*, I, 4, 187 a 12 - 23

Como los físicos dicen, hay dos maneras[62]. Algunos, en efecto, haciendo uno al cuerpo [que es] subyacente o a algo de los tres o a alguna otra cosa más densa que el fuego, pero más ligera que el aire, generan todo lo demás por condensación y rarefacción, produciendo así la pluralidad (y estos son contrarios, en general, exceso y defecto, exactamente igual que Platón los llama lo grande y lo pequeño, salvo que éste hace a estos materia y al uno especie, mientras que ellos hacen al uno subyacente materia, y a los contrarios hacen diferencias y especies). Otros sostienen que las contrariedades existentes se separan de la unidad, como afirma Anaximandro y cuantos sostienen que hay el uno y la pluralidad, como Empédocles y Anaxágoras: que también estos separan todo de la mezcla.

8. *Física*, I, 6, 189 b 8 - 16

Pero todos configuran este uno subyacente con los contrarios, con la condensación y la rarefacción y con lo más y lo menos. Que estos son, evidentemente, en resumidas cuentas, exceso y defecto, como quedó expuesto antes[63]. Y parece que también esta opinión es ya antigua, que el uno y el exceso y el defecto son principios de los entes, aunque no de la misma manera: los antiguos convierten en activos a los dos y en pasivo al uno, mientras que algunos de los posteriores[64] afirman lo contrario, que el uno es activo y los dos son pasivos.

---

[62] De generar el mundo; sobre las teorías de los físicos, cf. *Física*, I, 2 - 9, 184 b 15 - 192 b 4 ; y *Metafísica*, I, 3 - 4, 983 a 6 - 985 b 22; 5, 986 b 8 - 987 a 13.

[63] cf. texto n 7.

[64] Platón y los platónicos, cf. texto n. 7.

9. *Metafísica*, III, 1, 996 a 4 - 8

Además, lo más difícil de todo y lo que más perplejidad causa es saber si el uno y el ser, como sostenían los pitagóricos y Platón, no es otra cosa que la sustancia de los entes o no, o es alguna otra cosa el sustrato, como afirmaba Empédocles de la amistad y algún otro del agua o del fuego o del aire

10. *Física*, I, 9, 191 b 35 - 192 a 16

Pues bien, ha habido algunos que han rozado esta causa[65], pero no de modo suficiente. Primero, conceden que algo se genera a partir del no ser sin más, con lo cual le dan la razón a Parménides[66]. Luego, les parece que, puesto que es única en número, también es única en potencia. Pero ambos conceptos difieren al máximo. Nosotros sostenemos que la materia y la privación son algo diferente y que una de ellas, la materia, es no ser por accidente, mientras que la privación lo es por sí misma, y que la una, la materia, es en cierta manera próxima casi a la sustancia, pero la otra en modo alguno. Otros, de manera semejante, tratan de no ser a lo grande y a lo pequeño, ya conjuntamente, ya a cada uno de ellos por separado[67]. De modo que este tipo de tríada es completamente distinto al otro. Avanzaron, en efecto, hasta aquí, que debe haber subyacente cierta naturaleza, sin embargo, la hacen única. Pero incluso si alguien la hace una díada, interpretándola como grande y pequeña, no por eso deja de hacer lo mismo: pues se le escapa la otra[68]. En efecto, la una subyace a modo de una madre, junto a la forma, como concausa de las cosas generadas[69]; la otra[70], que es el otro lado de la contrariedad, podría muchas veces parecer a quien discurra con atención sobre su actuación perversa que ni siquiera existe en absoluto.

---

[65] La material.

[66] Es decir, que tendría razón Parménides en su rechazo de tal hipótesis: precisamente para evitar eso Aristóteles postula la materia como sustrato de los contrarios y el ser en potencia.

[67] Nueva matización dentro de los partidarios de la díada de lo grande y de lo pequeño: concebirlos como algo unitario, o como dos principios diferentes, cf. texto n. 6.

[68] La privación.

[69] La materia, que Aristóteles identifica con el concepto de «campo» del *Timeo*, 48 e - 53 c, cf. texto n. 104, y a la que explícitamente llama Platón «madre», cf. *Timeo*, 50 d 2 - 3.

[70] La privación.

11. *Física*, III, 4, 202 b 34 - 203 a 16

Sería conveniente que quien tratara sobre la naturaleza investigara sobre el infinito, si lo hay o no, y, si lo hay, qué es. Señal de que el tema es propio de esta ciencia es la teoría del infinito: todos los que parecen que se han ocupado dignamente de este saber han razonado sobre lo infinito, incluso todos lo proponen como un cierto principio de los entes, unos, como los pitagóricos y Platón, por sí mismo, no como algo accidental a otra cosa, sino como siendo el infinito mismo una sustancia. Sólo que los pitagóricos lo sitúan en las cosas sensibles (pues no hacen separado al número) y dicen que hay un infinito fuera del cielo, mientras que Platón piensa que fuera del cielo no hay cuerpo alguno[71], ni siquiera ideas, por no estar ellas en lugar alguno[72], pero, sin embargo, el infinito está en las cosas sensibles y en ellas[73]. Y unos[74] afirman que lo infinito es lo par (pues que recortado y delimitado por lo impar proporciona a los entes su infinitud; y que señal de esto es lo que ocurre en los números: construidos los gnómones en torno al uno y separadamente, en unos casos surge cada vez una figura diferente, y en otros surge una unitaria[75]); Platón sostenía que eran dos los infinitos, lo grande y lo pequeño.

---

[71] cf. *Timeo*, 31 a - b, 32 c - 33 d.

[72] Sin embargo, cf. textos n. 87 y 95.

[73] En las ideas, cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 20 - 22, y 988 a 11 - 14, cf. texto n. 1 y texto n. 13.

[74] Los pitagóricos, quizás Filolao, cf. Timpanaro Cardini, 1962, II, 18 (44) B 11, con referencia expresa al gnómon, y fasc. III, frag. 28.

[75] El gnómon es una figura que se construye en torno a un(os) punto(s) inicial(es) tomado(s) como centro de referencia, sumando a cada lado el mismo número de unidades. Si el punto inicial es el uno y el aumento es según los números impares, obtenemos siempre una figura cuadrada:



1 + 3 = 4; 4 + 5 = 9; 9 + 7 = 16; 16 + 9 = 25
2 × 2; 3 × 3; 4 × 4; 5 × 5

Si el punto de partida es el dos y el aumento se efectúa según la serie de los pares, la figura resultante es un rectángulo, en la que en cada caso la razón de un lado a otro es diferente:



2 + 4 = 6; 6 + 6 = 12; 12 + 8 = 20; 20 + 10 = 30
3 × 2; 4 × 3; 5 × 4; 6 × 5

Para una formulación geométrica de esta figura, cf. M. Timpanaro - Cardini, 1964, III, p. 172. Para una formulación aritmética, no geométrica, de esta misma concepción, cf. M. Caveing, 1982, vol. 2, pag. 881 - 885 y 928 - 931.

12. *Física*, III, 6, 206 b 16 - 33

Por adición hay un infinito potencialmente, del que decimos que, en cierta manera, es idéntico al infinito por división: pues siempre será posible tomar algo más, sin que por eso exceda a toda magnitud[76], lo mismo que en la división excederá a toda magnitud finita y será siempre menor[77]. De modo que excederá a todo en adición y no es posible que lo sea en potencia, si no es infinito en acto por accidente, como dicen los fisiólogos del cuerpo exterior del cosmos, cuya sustancia es o aire o cualquier otra cosa por el estilo, que es infinito. Pero, si no es posible que un cuerpo sensible sea infinito en acto de esta forma, es evidente que tampoco lo podrá ser en potencia por adición, sino, como queda dicho, de modo converso a la división: y precisamente por esto Platón propuso dos infinitos, porque parece que en el aumento excede y avanza hacia lo infinito, y también en la división. Sin embargo, después de proponer dos infinitos, no los utiliza: pues en los números ni hay un infinito hacia la división (ya que la unidad es lo más pequeño), ni hacia el aumento (ya que construye el número <sólo> hasta la década[78]).

13. *Física*, III, 6, 207 a 26 - 32

Es, por tanto, evidente que lo infinito tiene más razón de parte que de todo: la materia, en efecto, es parte del todo, como el bronce lo es de una estatua de bronce. Porque, si en las cosas sensibles envuelve, también lo grande y lo pequeño debería envolver en las inteligibles a las inteligibles[79]. Pero es absurdo e imposible que lo incognoscible e indeterminado envuelva y delimite.

14. *Metafísica*, XIV, 1,1088 a 15 - 26

Pero quienes hacen de lo desigual una cierta unidad, la díada indeterminada de lo grande y pequeño[80], hacen afirmaciones demasia-

---

[76] Es decir, en los números no hay uno que sea el mayor de todos.

[77] Tampoco hay un número que sea el menor de todos.

[78] Sóbre la década como número límite, cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1084 a 12 - 13, cf. texto n. 59, y 60.

[79] cf. Física, *III*, 4, 203 a 9 - 10, cf. texto n. 11.

[80] Platón, cf. *Metafísica*, XIV, 1, 1087 b 4, cf. texto n. 6.

do alejadas de lo razonable y lo posible. Estos son, en efecto, más que sujetos de los números y de las magnitudes, sus características y accidentes: lo mucho y lo poco de los números, lo grande y pequeño de la magnitud, lo mismo que lo par e impar, lo liso y lo rugoso, lo recto y lo curvo. Más aún, sobre este error añaden el que lo grande y lo pequeño y todas esas cosas por el estilo son, por necesidad, relaciones: y lo relativo es la que menos de entre todas [las categorías] puede ser naturaleza en comparación con la sustancia, incluso es posterior a la cantidad y a la cualidad. Y lo relativo es una característica de la cantidad, como queda dicho, no su materia, si es que lo relativo es algo distinto a lo común en general[81], a sus partes y especies.

15. *Metafísica*, XIV, 2, 1088 b 28 - 35

Hay quienes hacen del elemento que acompaña al uno una díada indeterminada, y razonablemente se sienten molestos con lo desigual por las imposibilidades que surgen con él[82]. Pero estos sólo se evitan las dificultades que sobrevienen necesariamente a quienes proponen lo desigual y lo relativo como elemento[83]. Pero cuantas surgen fuera de esta opinión, les afectan también a ellos de modo necesario. ya deriven de ellos el número ideal, ya el matemático.

16. *Metafísica*, XIV, 2, 1088 b 35 - 1089 b 15

Muchas son, pues, las razones de que se desviaran hacia estas causas, pero sobre todo el plantearse los problemas arqueológicamente[84]. Les parecía, en efecto, que todos los entes habrían de ser uno, el ente mismo, si no se resolvía y se salía al paso del argumento de Parménides «que nunca conseguirás esto, que los no entes sean»; era, entonces, necesario que el no ser haya mostrado que es; así,

---

81 Lo universal y género.

82 Otra nueva manera de entender el principio «material», además de las reseñadas en el texto n. 6: díada indeterminada sin especificar su naturaleza ni distinguir si es grande y / o pequeño.

83 cf. texto n. 14.

84 Tanto por medio de principios como al modo de concebir los antiguos estos principios; según Ph. Merlan, 1967, p. 119 - 121, se trata de un forma de pensar arcaica, ya superada por Aristóteles con su noción de la materia como sustrato de los contrarios.

pues, del ente y de alguna otra cosa serían los entes, si han de ser plurales[85].

Sin embargo, en primer lugar, si el ente se dice de muchas maneras (en efecto, de una significa sustancia, de otra cualidad, de otra cantidad, y las demás categorías), ¿en qué sentido serán uno todos los entes, si el no ser no es? ¿Acaso las sustancias o sus características y las demás cosas de modo semejante, o todos los entes, y será uno lo concreto y la cualidad y la cantidad y todo cuanto significa algo uno? Pero es absurdo, más bien imposible, el que una única naturaleza llegue a ser causa de que esto sea lo concreto del ente, lo otro su cualidad, lo otro su cantidad, lo otro su lugar. Y, además, ¿de qué clase de no ente y de ente provendrán los entes? Porque también el no ente se dice de muchas maneras, puesto que también el ente: en uno, que no <es> hombre, significa que no es algo concreto[86], en otro, que no es recto significa que no es esta cualidad, en otro que no tiene tres codos que no tiene esta cantidad. Entonces ¿de qué clase de ente y de no ente procede la pluralidad de los entes?

Sin duda, se quiere llamar falsedad también a esta naturaleza, el no ente, del cual y del ente procederían la pluralidad de los entes, por lo cual también se sostenía que hay que suponer cierta falsedad, como también los geómetras suponen que cierta línea tiene tantos pies sin que los tenga[87]. Pero es imposible que esto sea así, pues ni los geómetras presuponen ninguna falsedad (ya que lo señalado no está en el silogismo), ni los entes se generan ni desaparecen a partir

---

[85] La formulación es muy semejante al argumento de la «exposición» (cf. *Metafísica*, I, 9, cf. 992 b 9 - 13, cf. texto n. 3), pero su sentido es inverso: la exclusión de la negatividad en Parménides reduce todo a unidad, pero sin pluralidad; la exposición encuentra la unidad en la pluralidad y salva ambas. Para esta salvaguarda deben garantizar, además del ser, lo otro que el ser, un tipo de no ser: los diversos principios «materiales» que relata Aristóteles en los textos n. 6 y 15. La presentación de los principios en una dialéctica de ser y no ser, cf. Platón, *Sofista*, 237 a ss y , sobre todo, 256 d 8 - 259 d 8.

[86] «Algo concreto» (*todí*) = sustancia, cf. Aristóteles, *Categorías*, 5, 3 b 10 - 23; *Metafísica*, V, 8, 1017 b 17 - 21.

[87] Por ejemplo, cuando en una demostración el geómetra dibuja un segmento de recta en la pizarra y dice: «supongamos que esto es un kilómetro». Esta crítica se dirige contra Protágoras, que había sostenido que los geómetras argumentan a partir de la falsedad, precisamente por argumentar a partir de diagramas o afirmando que la tangente toca sólo en un punto a la curva (cf. *Metafísica*, III, 2, 997 b 35 - 998 a 4, cf. texto n. 75). Aristóteles replica que no pertenece al silogismo la figura o línea dibujada, sino el significado apuntado en ella, cf. *Analytica priora* I, 41, 49 b 33 - 37 y cf. texto n. 72. Esta tesis de Aristóteles ya la había sostenido Platón, *República*, 510 d - e.

de un no ente de este tipo. Pero, puesto que el no ente se predica según las circunstancias de tantas maneras como las categorías y, además de esto, el no ente se predica como falsedad y según la potencia[88], de éste[89] es de donde procede la generación, del no hombre pero hombre en potencia un hombre[90], y de lo no blanco pero blanco en potencia lo blanco; y en esto da lo mismo que surjan uno o muchos.

Pero la investigación parece ser cómo es muchos el ente predicado según las sustancias: ya que los números, las longitudes y los volúmenes son generados. Con todo es absurdo investigar cómo es una pluralidad el ente en el sentido del qué es, y no cómo lo es en el sentido de la cualidad o de la cantidad. En efecto, ni la díada indeterminada ni lo grande y lo pequeño son causa de que haya dos clases de blanco o numerosos colores o humores o figuras: porque, entonces, también estos serían números y unidades. Con todo, si hubieran llegado hasta aquí hubieran sabido también la causa de aquellos: pues la causa es la misma y análoga. Esta desviación, en efecto, fue la causa de que, investigando lo opuesto al ente y al uno, a partir de lo cual y de estos se derivarían los entes, propusieran lo relativo y lo desigual, lo cual no es ni contrario ni negación de aquellos, sino una única naturaleza de los entes, lo mismo que el qué y la cualidad. Y habría que investigar también cómo son muchos lo relativo y no uno solo: pero, en realidad, se investiga cómo aparte del primer uno son muchas las unidades[91], pero no cómo son muchos los desiguales aparte de lo desigual. Es cierto que usan y hablan de lo grande - pequeño, mucho - poco, de los cuales derivan los números, largo - corto, de los cuales derivan la longitud, ancho - estrecho, de los cuales derivan la superficie, profundo - somero, de los cuales forman los volúmenes. Y mencionan aún más especies de relativo. Pero ¿cuál es la causa de que estas sean plurales?

---

[88] Menciona aquí Aristóteles tres de los cuatro sentidos en que, según él, se dice «ente»: el categorial, el de potencia y acto, el de verdadero y falso; falta el de accidente, cf. Aristóteles, *Metafísica*, VI, 2, 1026 a 33 - b 2, cf. Reale, 1993, I, p. 83 ss.

[89] Del ser en potencia, cf. Aristóteles, *De generatione et corruptione*, I, 3, 317 b 13 - 33, que remite a *Física*, I, 6 - 9.

[90] Este es un tópico aristotélico que se repite en su literalidad e indica la prioridad teleológica de la sustancia y de la forma sobre la génesis, cf. Oehler, 1962.

[91] cf. *Metafísica* XIII, 1081 a 29 - b 10, cf. texto n. 46.

17. *Metafísica*, III, 3, 998 b 9 - 11

Algunos de los que llaman elementos de los entes al ente, o a lo uno o a lo grande y lo pequeño, parecen usarlos como géneros[92].

18. *Metafísica*, III, 4, 1001 a 4 - 12

Pero lo más difícil de estudiar y lo más necesario para conocer la verdad es si el ente y el uno son las sustancias de los entes y si son mutuamente diferentes el ente y el uno, o hay que investigar qué son el ente y el uno en la idea de que tienen distinta naturaleza subyacente. Porque unos opinan de la primera forma, otros de la segunda. Platón y los pitagóricos no creen que el ente y el uno sean algo distinto, sino que su naturaleza consiste precisamente en que su sustancia sea el ser idénticos el uno y el ente.

19. *Metafísica*, III, 4, 999 b 24 - 1000 a 4

Además, sobre los principios se podría plantear la siguiente dificultad: si son uno en especie, nada será uno en número, ni el uno mismo ni el ente. ¿Y cómo será posible la ciencia, si no hay un uno en todos?

Pero, si cada uno de los principios es único y uno en número y no ocurre como en lo sensible, en que unos son principios de unas cosas y otros de otras, (por ejemplo, de esta sílaba que es la misma en especie también sus principios son los mismos en especie, aunque en número puedan ser diferentes), pero, si no es así, sino que los principios de los entes son algo uno en número, no habrá junto a los elementos ninguna otra cosa: pues decir uno en número y decir singular no difiere en nada, que así llamamos a lo singular, a lo uno en número, y universal a lo en muchos. Lo mismo, pues, que, si los elementos de la dicción fueran limitados en número, por necesidad todas las letras de la escritura serían tantas cuantos los sonidos, al no haber dos o más por cada uno de ellos.

---

92 Una crítica a esta concepción, cf. texto n. 23.

20. *Metafísica*, III, 6, 1002 b 12 - 1003 a 17

En general, se podría plantear la siguiente dificultad: por qué hay que buscar también otros entes además de los sensibles y de los intermedios[93], por ejemplo, las especies que proponemos. Porque, si es porque lo matemático difiere de las cosas de aquí[94] en algún otro aspecto, pero en que hay numerosas homogéneas no difiere en nada, de modo que sus principios no serán limitados en número (lo mismo que los principios de todas las letras de aquí no son limitados en número, sino en especie, a no ser que se tomen los de esta sílaba o de esta dicción, que éstos sí son delimitados también en número —e igualmente ocurre en los intermedios: también son ilimitadas ahí las cosas de la misma especie), de modo que, si no hay además de los sensibles y de los matemáticos otros entes cual las especies de que hablan algunos, no habrá una sustancia una en número y[95] en especie, ni los principios de los entes serán una cantidad discreta, sino <sólo> en especie. Pues bien, si esto es necesario, también será necesario proponer por eso mismo que haya especies[96]. Que, si no lo articulan correctamente quienes lo proponen, sin embargo esto es a lo que apuntan, y necesariamente deben decir esto, que cada una de las especies es una sustancia y ninguna de ellas[97] por accidente.

Ahora bien, si establecemos que hay especies y que los principios son uno en número, pero no en especie, ya hemos expuesto los absurdos que por necesidad se siguen[98].

---

[93] Los entes matemáticos.

[94] «Las cosas de aquí»: lo sensible.

[95] Sigo la lección de los códices, *kaí*, como Tomás Calvo, no la variante *'allá*, propuesta por Alejandro y aceptada por Ross.

[96] Según Aristóteles los partidarios de las ideas barruntan la noción de sustancia, que sería la de una realidad por sí, no accidental, universal en muchos y unitaria. Ahora bien, las realidades sensibles y las matemáticas sólo les ofrecen algunos de estos rasgos, pero no otros: son universales en una pluralidad, por ejemplo, hay ilimitados tamaños de un triángulo rectángulo que tenga la misma razón entre sus lados, o una infinitud de maneras de expresar una razón numérica cualquiera, por ejemplo, 1 / 2, o innumerables ejemplares de una misma clase de manzano. Pero los principios de cada una de estas figuras o números o seres sensibles es plural, puesto que es inherente el principio a aquellas cosas de que es principio. Por tanto, ni lo sensible ni lo matemático cumplen el requisito de la unitariedad. Hay que postular, por tanto, otras realidades que sean, además de lo dicho, unitarias: las ideas.

[97] De las especies.

[98] cf. texto n. 19. Un análisis desarrollado de la comparación de las letras y sílabas y sus consecuencias para la teoría de los principios, cf. texto n. 21.

Próximo a esto está el plantearse si los elementos son en potencia o de alguna otra manera. Que si es de otra manera, habrá alguna otra cosa anterior a los principios (pues la potencia es anterior a aquella causa y no es necesario que todo lo posible esté de la otra manera[99]). Pero si los elementos están en potencia, puede ocurrir que no haya ningún ente: que es posible incluso lo que aún no es, ya que el no ser deviene, pero nada imposible deviene.

Hay que plantearse, pues, estas dificultades sobre los principios y si son universales o como los entes que llamamos singulares. Que, si son universales, no serán sustancias (puesto que ninguna cosa común[100] significa algo concreto[101], sino una cualidad, y la sustancia es un algo concreto. Pero, si es algo concreto y uno lo predicado en común, Sócrates será numerosos animales: él mismo, el hombre, y el animal, si es que cada predicado significa algo concreto y uno). De modo que, si los principios son universales, ocurre todo esto. Pero, si no son universales, sino singulares, no serán cognoscibles (pues la ciencia de todas las cosas es universal), de modo que habrá otros principios, predicados universalmente, anteriores a los principios, si es que ha de haber ciencia de ellos[102].

21. *Metafísica*, XIII, 10, 1086 b 14 - 1087 a 25

Expongamos ahora lo que encierra una cierta dificultad para quienes sostienen las ideas y también para quienes no las sostienen, y que ya fue expuesta antes, al principio, en el libro de las «Aporías»[103]. Si se sostiene[104] que las sustancias no son separadas y que

[99] En acto.
[100] Universal: cf. G. Fine, 1993, p. 21 y notas.
[101] Sustancia; cf. *Metafísica* XIV, 2, 1089 a 17, cf. texto n. 16.
[102] Para una crítica detenida de la universalidad o no de los principios, cf. *Metafísica*, XIV, 2, 1089 a 31 - b 15, cf. texto n. 16 y texto n. 21.
[103] cf. textos n. 19 y 20.
[104] Resumen del texto:
A. *Dificultades surgidas de concebir las ideas como sustancias*: 1086 b 16 - 1087 a 4:
I. Si *no* están *separadas* : 1086 b 16 - 19:
no serían las sustancias en el sentido académico.
II. 1086 b 19 - 1087 a 14: Si están *separadas* : 1086 b 19 - 1087 a 14: serían difícilmente compatibles con los principios y elementos:
1. 1086 b 24 - 37: si los elementos y principios fuesen singulares:

no lo son del mismo modo en que se dice que lo son los entes singulares, elimina la sustancia en el sentido en que queremos hablar de ella. Pero, si se sostiene que las sustancias son separadas, ¿cómo se establecerán sus elementos y principios? Porque, si son singulares y no universales, habrá tantos entes cuantos son los elementos y no serán cognoscibles los elementos. Supongamos, en efecto, que las sílabas en la pronunciación sean sustancias y que sus elementos sean elementos de las sustancias: entonces, por necesidad la sílaba BA será algo unitario y cada una de las sílabas será única, precisamente porque no son algo universal ni las mismas en especie, sino que cada una es única en número, algo concreto y no homónima. Además, sostienen que aquello mismo que es uno está singularizado. Pero, si lo son las sílabas, también lo serán aquellas letras de que constan: no habrá, por tanto, más «a» que una ni tampoco ninguna de las otras letras por el mismo razonamiento por el que en las [demás] sílabas la misma sílaba no puede ser plural. Ahora bien, si esto es así, no habrá junto a los elementos otros entes, sino sólo los elementos. Además, tampoco serán cognoscibles los elementos, pues no serían universales y la ciencia lo es sólo de lo universal: esto resulta evidente de las demostraciones y de las definiciones, que no se forma un silogismo sobre que este triángulo mide dos ángulos rectos, sino que todo triángulo mide dos ángulos rectos ni que este hombre es un ser vivo, sino que todo hombre es un ser vivo).

Ahora bien, si los principios son universales, <o> también las sustancias que se derivan de ellos serán universales o habrá una no sustancia antes de la sustancia: que lo universal no es sustancia, pero el elemento y el principio son universales y son antes el elemento y el principio que aquello de que son principio y elemento.

1.1: 1086 b 24 - 32: habría tantos entes como principios y elementos;
1.2: 1086 b 32 - 37: los elementos y principios serían incognoscibles, porque sólo hay ciencia de lo universal.
2. 1086 b 37 - 1087 a 4: Si los principios y elementos fuesen universales:
2.1: 1086 b 37 - 1087 a 1: las sustancias derivadas de ellos serían universales;
2.2: 1087 a 1 - 4: lo que no es sustancia - el elemento - sería anterior a la sustancia, pero nada puede haber anterior a la sustancia.
B. *Presupuestos de esta concepción*: 1087 a 4 - 25:
1. 1087 a 4 - 10: Procedencia de las ideas a partir de elementos y principios, y concebir al uno como algo separado;
2. 1087 a 10 - 25: imprecisa concepción de las relaciones entre la ciencia y lo universal, sin distinguir ciencia en acto y en potencia.

Y es razonable que todo esto ocurra, al construir las ideas a partir de elementos y al considerar que, aparte de las sustancias [e ideas] que tienen la misma especie, hay algo uno separado. Pero, si nada impide, como en los elementos de la dicción, que haya muchas «aes» y «bes» y que no haya aparte de ellas ninguna «a» misma y «b» misma, serán a causa de esto innumerables las sílabas semejantes.

En cuanto a que toda ciencia es de lo universal de modo que por necesidad los principios de los entes son universales y no sustancias separadas, encierra mucha más dificultad que las expuestas. Y, sin embargo, parte de lo dicho es verdadero, parte no es verdadero. Pues la ciencia, como también el saber, es doble, en potencia y en acto. Pues bien, la potencia, en cuanto materia, siendo [de lo] universal e indefinida, es de lo universal e indefinido, pero el acto, siendo definido es de lo definido, y siendo concreto lo es de lo concreto. Sin embargo, la vista ve accidentalmente el color universal, porque este color que ve es color, y también lo que contempla el gramático, porque esta «a» es «a»: porque, si es necesario que los principios sean universales, también lo es que lo que se deriva de ellos lo sea, lo mismo que en las demostraciones. Pero, si esto es así, nada habrá separado, ni la sustancia. Ahora bien, es evidente que la ciencia es universal en un sentido, pero en otro no.

22. *Metafísica,* V, 3, 1014 a 26 - b 15

Se llama «elemento» a aquello que es inmanente y lo primero de que se compone algo, indivisible en especie con respecto a otra especie, por ejemplo, los elementos del sonido a partir de los cuales se compone este sonido y en los cuales, como sus últimos componentes, se descompone este, pero ellos ya no son divisibles en otros sonidos diferentes en especie a ellos, pero, si es que se dividen, sus partes son homogéneas, como, por ejemplo, una parte del agua es agua, pero no así una parte de la sílaba.

Igualmente hablan de elementos de los cuerpos los que hablan[105] de los cuerpos últimos en que los dividen, sin que estos cuerpos últimos se dividan en otros que difieran en especie: y ya sean estos uno

[105] Los atomistas y los platónicos, cf. textos n. 100 y 101.

o muchos, les llaman elementos. De manera casi igual se habla de elementos de los diagramas y, en general, de los de las demostraciones: que las primeras demostraciones son intrínsecas también a otras muchas demostraciones y a estas primeras demostraciones se les llama elementos de las demostraciones: y tales silogismos son los tres primeros con un único término medio.

Y a partir de aquí en un sentido llaman «elemento» a lo que siendo uno y pequeño sea acomodado a muchos; por eso, también se llama «elemento» a lo pequeño, simple e indivisible. De donde resulta que las cosas máximamente universales sean elementos, porque cada una de ellas, siendo una y simple, está en muchos o en todos o en la mayoría. Incluso el uno y el punto les parecen a algunos que son principios. Por tanto, puesto que los llamados géneros son universales e indivisibles (en efecto, no tienen definición), algunos consideran a los géneros elementos, y más que a la diferencia, porque el género es más universal: que a lo que acompaña la diferencia también le sigue el género, pero no a todo a lo que acompaña el género le sigue la diferencia. Pero lo que tiene de común en cada cosa el ser elemento es el ser en cada una de ellas lo primero que les es intrínseco.

23. *Metafísica*, III, 3, 998 b 14 - 999 a 17

Además, aun cuando los géneros sean lo que es ante todo principios[106], ¿hay que pensar que son principios los primeros generos o los últimos, los predicados de los indivisibles[107]? Que también esto es discutible. Porque, si siempre los universales son más principios, es evidente que lo serán los géneros supremos, puesto que ellos son los que se predican de todos. Habrá, por consiguiente, tantos principios de los entes cuantos sean los géneros primeros; con lo cual el ente y el uno serán principios y sustancias; que estos son, sobre todo, los que se predican de todos [los entes]. Pero no es posible que haya un único género de entes, ni el uno ni el ente: porque tiene que haber diferencias en cada género y tiene que ser una en cada caso, y es imposible predicar o las especies del género en las diferencias propias o el género sin sus especies; con lo cual, si el uno o el ente

---

[106] cf. texto n. 17.
[107] «Los indivisibles»: las cosas singulares.

son géneros, ninguna diferencia será ni ente ni uno. Pero, si no son géneros, tampoco serán principios, si es que los géneros son los principios.

Además, los conceptos intermedios captados con las diferencias serán géneros, incluidos los indivisibles (aunque, en realidad, unos lo parecen, otros no). Por si fuera poco, las diferencias serán aún más principios que los géneros. Pero, si también estas son principios, habrá, por así decirlo, infinitos principios, a menos que se haga principio al primer género. Pero, incluso si el uno es más principial y el uno es indivisible y todo lo indivisible lo es o en cantidad o en forma y la indivisibilidad formal es anterior y los géneros son divisibles en especies, lo predicado en último lugar será más uno: que el hombre concreto no es género de algunos hombres.

Además, en las cosas en que hay anterior y posterior no es posible que haya algo al margen de ellas[108] (por ejemplo, si la díada es el primer número no habrá un número al margen de las clases de números[109]; ni tampoco, y por lo mismo, una figura al margen de las clases de figuras: y, si de este tipo de cosas no hay géneros, tanto menos habrá en otras cosas géneros al margen de las idea: que sobre todo parece que hay géneros de este tipo de cosas): pero en los universales no hay un anterior y un posterior. Además, donde hay un mejor y un peor, siempre lo mejor es anterior: de modo que tampoco habrá un género de estos. De todo lo cual, pues, parece desprenderse que los predicados en los indivisibles son más principios que los géneros.

24. *Metafísica*, XI, 1, 1059 b 21 - 1060 a 2

Se podría uno preguntar si la ciencia buscada debe ocuparse de los principios, los que algunos llaman «elementos»[110]: todos los colocan como inherentes a los compuestos. Y podría parecer que la ciencia buscada debería ser ante todo ciencia de los universales: que toda ciencia y todo razonamiento se ocupan de los universales y no de las cosas más derivadas, de modo que, por este argumento, trata-

---

[108] Este mismo criterio en *Ética a Eudemo*, I, 8, 1218 a 2 - 16, cf. texto n. 32, en parte.

[109] Las clases de números son los pares e impares.

[110] cf. *Metafísica*, XIV, 1, 1087 b 12 - 13, cf. texto n. 6, y textos n. 15 y 17.

ría de los géneros primeros. Y serían estos el ente y el uno: se supondría que son estos ante todo los que abarcan a todos los entes y se asemejan al máximo a los principios, por ser primeros por naturaleza: si ellos desaparecen, desaparecerán también las demás cosas, pues todo es ente y uno.

Pero en cuanto que las diferencias, si es que se los considera géneros, tendrían que participar de ellos, pero ninguna diferencia participa del género, en este sentido se podría pensar que no hay que considerarles ni géneros ni principios. Además, si lo más simple es más principio que lo menos simple y las cosas últimas derivadas del género son más simples que los géneros (puesto que son indivisibles, mientras que los géneros se dividen en varias y diferentes especies), podría parecer que las especies son más principios que los géneros. Pero en cuanto las especies son eliminadas por la eliminación de los géneros, los géneros se parecen más a los principios: que principio es lo que elimina a otra cosa con su eliminación.

Así, pues, estas cuestiones encierran esta dificultad. Y hay otras por el estilo.

25. *Metafísica*, X, 2, 1053 b 9 - 16

Lo mismo que en las *Aporías*[111], hemos recorrido qué es el uno y qué es lo que debemos entender por él en cuanto a la investigación de su sustancia y de su naturaleza, si es que el uno mismo es ya una cierta sustancia, como sostuvieron primero los pitagóricos y después Platón, o si le subyace cierta naturaleza y cómo hay que hablar de él para que sea más conocido y más al modo de los físicos: que alguien de ellos sostiene que el uno es amistad, el otro aire, el otro lo infinito.

26. *Metafísica*, XII, 4, 1070 a 33 - b10

Podría uno preguntarse si son los mismos o distintos los principios y los elementos de las sustancias y los de los relativos, e igualmente en cada una de las categorías.

---

[111] cf. *Metafísica*, III, 3, 998 a 14 - 999 a 23; y cf. texto n. 18.

Pues bien, es absurdo que sean idénticos para todos[112]: pues, entonces, los relativos[113] y las sustancias estarían compuestos de los mismos elementos. ¿Y qué podría, entonces, ser esto? Porque al margen de la sustancia y de los demás predicados no hay nada común y el elemento es anterior a aquellas cosas de que es elemento: pero ni la sustancia es elemento de los relativos, ni ninguno de los relativos lo es de la sustancia. Además, ¿cómo iba a ser posible que sean los mismos los elementos de todas las cosas? Porque es imposible la identidad del elemento con lo compuesto de elementos, por ejemplo, la *b* y la *a* con *ba* [ni tampoco el elemento de los inteligibles, como el ente y el uno: estos están también en cada uno de los compuestos]. Por tanto, ninguno de ellos será ni sustancia ni relativo; y, con todo, es necesario que lo sean. Por consiguiente, los elementos de todas las cosas no son los mismos.

27. *Metafísica*, XI, 3, 1061 a 10 - 18

Y puesto que se puede producir la reconducción de todo ente a algo uno y común[114], también cada una de las contrariedades se podrá reconducir a las primeras diferencias y contrariedades del ente, sean el uno y la pluralidad, sean la semejanza y la desemejanza las primeras diferencias del ente, sean cualesquiera otras. Supongamos que sean estas las estudiadas. En nada difiere reconducir el ente al ente o al uno. Porque, si no son lo mismo, sino algo distinto, se reconvierten al menos: pues el uno es, de alguna manera, ente, y el ente uno.

PRINCIPIOS, BIEN Y BELLEZA

28. *Metafísica*, XIV, 4 - 5, 1091 a 29 - 1092 a 17

Encierra su dificultad[115] —y es criticable quien se desentienda fácilmente de ella—, saber cómo los elementos y los principios se

---

[112] Para la referencia de este texto a Platón, cf. Th. A. Szlezák, 1993, p. 163.
[113] Sobre el concepto de relativo, cf. texto n. 43.
[114] cf. textos n. 39 - 43.
[115] El esquema de este texto es el siguiente:
I. *Planteamiento del problema*: ¿coinciden el bien y lo bueno con los principios y elementos o son posteriores a ellos?: 1091 a 29 - 33;

relacionan con el bien y la belleza. Y la dificultad es la siguiente, saber si alguno de los principios es tal cual lo que queremos decir por «el bien mismo», «lo mejor» o no, sino que éstos son generados posteriormente. Los teólogos[116] parecen estar de acuerdo con algunos actuales[117] que la niegan y dicen que, cuando la naturaleza de los entes está ya avanzada, entonces se manifiesta el bien y la belleza (y hacen esto para precaverse de la auténtica objección que acontece a los que afirman, como algunos[118], que el uno es principio: la dificultad está no en atribuir al principio el bien como algo intrínseco[119], sino en hacer al uno principio, al principio elemento, y derivar el número a partir del uno); los poetas antiguos piensan igual: afirman que reinan y mandan no los primeros, por ejemplo, la noche, el cie-

---

II. *Informe histórico*: 1091 a 33 - b 25: posiciones:
   A. El bien y lo bello son posteriores al principio y elemento:
      1. poetas y teólogos: 1091 b 3 - 6;
      2. pitagóricos y Espeusipo: 1091 a 33 - b 3; 1091 b 22 - 25; 32 - 35; 1092 a 11 - 15;
   B. El bien y lo bello coinciden con el principio y elemento:
      3. Los magos: 1091 b 10;
      4. los platónicos: identifican el bien y el uno: 1091 b 1 - 3;
      5. Ferécides: 1091 b 6 - 10;
      6. Empédocles y Anaxágoras: 1091 b 10 - 12;
      7. Aristóteles: el bien es principio, pero no es el uno: 1091 b 15 - 22 = 1091a 36 - b 3.

III. *Crítica*:
   1. El bien debe estar en el principio:
      — de lo contrario, el principio no sería ni primero, ni eterno ni autosuficiente: 1091 b 15 - 22;
      — incluso en el mundo sensible lo perfecto precede a lo imperfecto: 1092 a 15 - 17;
   2. El bien no es el uno:
      — habría infinitos bienes, los números: 1091 b 25 - 26;
      — es contradictora esta tesis con la de las ideas números: 1091 b 26 - 30;
      — se producirían absurdos en la teoría de los contrarios: 1091 b 30 - 1092 a 5.

IV. *Recapitulación*: 1092 a 5 - 11 (= 1091 b 15 - 22 = 1091 a 36 - b 3).

V. *Refutación de pitagóricos y Espeusipo*: 1092 a 11 - 17.

[116] Los poetas y mitólogos que, como Hesíodo y Homero, se ocuparon del origen del cosmos y de los dioses, cf. nota a 1091 b 6.

[117] Pitagóricos y Espeusipo, cf. nota a 1092 a 11.

[118] Platón y los platónicos.

[119] Esta es la tesis de Aristóteles, formulada en un contexto muy semejante al actual: «en todas las cosas el bien es, sobre todo, principio», cf. *Metafísica*, XII, 10, 1075 a 37, cf. texto n. 29; y la crítica a los pitagóricos y a Espeusipo, cf. *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 31 - 1073 a 3; y más abajo 1092 a 11 - 17. Esta doctrina la sostuvo Aristóteles ya desde el *Protréptico*, cf. Ross, 1979, frag, 5 p. 32; y Düring, 1961, p. 198 - 201, 203 - 206.

lo, el caos o el océano, sino Zeus[120]. Sólo que dicen tales cosas porque, en su opinión, cambian los que gobiernan los entes. Quienes de entre ellos mezclan el tipo de discurso y no dicen todo de forma mítica, por ejemplo Ferécides y algunos otros[121], colocan como primer engendrador a lo mejor, y también los magos[122], e incluso algunos sabios posteriores, como Empédocles[123] y Anaxágoras[124], el primero al hacer de la amistad un elemento, el segundo del entendimiento un principio. De entre quienes sostienen la existencia de sustancias inmutables unos[125] afirman que el uno mismo es el bien mismo: creían, sin duda, que la sustancia del bien es, sobre todo, el uno.

Esta es, pues, la dificultad: por cuál de las dos hay que decidirse. Sería admirable que lo primero, eterno y más autosuficiente no tuviera inherente como un bien esto mismo, la suficiencia y la conservación. Y es que no por otra causa es imperecedero y autosuficiente, sino porque está bien constituido. De modo que afirmar que el principio tiene tales características es razonablemente verdadero, pero que éste sea el uno o, si no es este, un elemento y elemento, además, de los números, es imposible[126].

Hay una gran dificultad, en la que algunos incurrieron tratando de evitarla, los que conceden que el uno es el principio primero y elemento, pero del número matemático[127]: y es que todos los núme-

[120] cf. Hesíodo, *Teogonía*, v. 116 = 488 - 491 y *Metafísica*, I, 4, 984 b 23 - 31; Homero, *Ilíada*, XIV, 201, 302 menciona a Océano y Tetis, dioses no iniciales, como origen cosmológico y *Metafísica*, I, 3, 983 b 27 - 31.

[121] Ferécides. Dada la tendencia de Aristóteles a repetirse y a tratar los mismos temas desde perspectivas distintas y la proximidad de los nombres mencionados, es muy probable que estos sean los que defienden que la laguna Estigia es el comienzo, puesto que por ella juran los dioses, cf. *Metafísica*, I, 3, 983 b 31 - 33, cf. H. S. Schibli, 1990, frag. 81.

[122] Por «magos» entiende Aristóteles a los seguidores de Zoroastro, a los que considera más antiguos aún que a los egipcios, cf. Diógenes Laercio, I, Proemio, 8, y a los que atribuye un doble principio, el del bien y el del mal, cf. Untersteiner, 1963, frag. 6.

[123] Una crítica más detenida en *Metafísica*, XII, 10, 1075 b 1 - 7.

[124] Una crítica más detenida en *Metafísica*, XII, 10, 1075 b 8 - 11.

[125] Los platónicos, incluido Jenócrates, pero no Espeusipo. Aristóteles ha atribuido a Platón en numerosos lugares la tesis de que el bien es uno, cf. textos n. 31, 33, 35 y 38.

[126] cf. notas a 1091 b 2 y b 3.

[127] Espeusipo: sostuvo que el uno es principio sólo de los números matemáticos, porque no hay números ideales ni ideas, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 14 - 16, cf. texto n. 45 y porque las dimensiones geométricas y cada tipo de realidad tienen sus propios principios, cf. *Metafísica*, XII, 10, 1075 b 37 - 1076 a 4. Rechaza, además, la identificación del bien con el principio, cf. nota a 1092 a 11; cf. Isnardi parente, 1980, frag.

ros[128] surgirían como un bien y sería excesiva la abundancia de bienes. Además, si las especies son números, todas las especies serán también como un bien. Pero supóngase que hay ideas de lo que se quiera: si sólo las hay de los bienes, las ideas no serán sustancias[129]; pero, si lo son también de las sustancias, entonces todos los animales y plantas y todo lo que participe de las ideas serán buenos[130].

Todo esto es absurdo. Y el elemento contrario, sea la pluralidad o lo desigual y lo grande y pequeño, será el mal mismo (por eso, uno de ellos[131] intentaba evitar el atribuir el bien al uno de manera necesaria, ya que la generación proviene de contrarios y la naturaleza de la pluralidad es el mal; los otros[132] afirman que es lo desigual la naturaleza del mal). Y ocurrirá que todos los entes participarán del mal, salvo uno, el uno mismo, y los números participarán de él de manera más incontaminada que las magnitudes, y el mal será el campo del bien[133] y participará de y ansiará[134] lo destructor: pues lo contrario es destructor de lo contrario[135]. Y si, como hemos venido explicando, la materia es en potencia cada una de las cosas, por ejemplo, el fuego en potencia lo es del fuego en acto, el mal mismo será, entonces, el bien en potencia.

Todo esto les ocurre, en parte, porque hacen de todo principio un elemento, en parte, porque los contrarios son principios, en parte, porque el uno es principio, finalmente porque los números son las primeras sustancias, cosas separadas y especies.

79, y Tarán, 1981, frag. 45 a. Pero, entonces, esto es una inconsecuencia de Aristóteles: si no identifica el bien con el uno, aunque el uno sea principio, los números no tienen por qué ser buenos.

[128] Aristóteles emplea *monádas*, que suele traducirse por «unidades». Pero aquí se refiere a cada uno de los números (el 7, el 26, el 1952...), concebido cada uno como algo acabado, como «unidad». Por eso, prefiero traducirlo por «números»; cf. sentido d) de mi comentario a *Metafísica*, XIII, 6, 1080 a 14, cf. texto n. 45.

[129] Porque el bien es para Aristóteles una cualidad.

[130] Esta crítica de la abundancia de bienes se basa en la tripartición aristotélica: hay realidades buenas, malas e indiferentes.

[131] Espeusipo: no identifica el bien con el uno, cf. nota a 1092 a 11, utiliza contrarios para explicar la realidad y precisamente el uno y la pluralidad, cf. texto n. 6, y aduce razones de generación biológica para excluir esta identificación, cf. la nota señalada y 1092 a 11 - 15; cf. Isnardi Parente, 1980, frag. 66, y Tarán, 1981, frag. 45a.

[132] Platón y los platónicos, cf. *Metafísica*, I, 6, 988 a 14 - 15, cf. texto n. 1, y nota a 1091 b 13 - 15.

[133] Porque según el *Timeo* 48 e 2 - 53 c 3, el campo, que Aristóteles identifica con la materia (cf. texto n. 104), es receptor de lo otro que él mismo, el uno.

[134] Porque el bien es aquello que todas las cosas desean.

[135] cf. *Metafísica*, XIV, 5, 1092 a 33 - b 8, cf. texto n. 55.

Pues bien, si colocar el bien en los principios y no colocarlo es igualmente imposible, es evidente que los principios y las primeras sustancias no están expuestas correctamente. Pero tampoco piensa correctamente quien[136] asimila los principios del todo al principio de animales y plantas, en la idea de que a partir de cosas indeterminadas e inacabadas surgen las más perfectas y, por eso, sostiene que en los entes primeros las cosas están de la misma manera, hasta el punto de que el uno mismo no es ente alguno. Porque también aquí los principios de los que proceden las cosas son perfectos: que el hombre engendra al hombre, y el esperma no es lo primero.

29. *Metafísica*, XII, 10, 1075 a 32 - b 1

Otros hacen materia de uno de los contrarios, como quienes contraponen lo desigual a lo igual o la pluralidad al uno. Pero también esto se resuelve de la misma manera: pues la materia que es única no es contrario de nada. Además, todas las cosas, excepto el uno, estarán formadas por la participación de lo malo: que el mal mismo será uno de los elementos.

Pero otros no hacen del bien y del mal ni siquiera principios: y, sin embargo, en todos los entes el bien es, ante todo, principio. Y, si esto es correcto, que el bien sea principio, con todo no explican cómo el bien es principio, si como fin o como impulsor del movimiento o como especie.

30. *Metafísica*, XII, 10, 1075 b 16 - 20

Además, nadie explica por qué siempre ha de haber generación y cuál es la causa de la generación. Y quienes proponen dos principios tienen que tener necesariamente otro principio superior, y quienes proponen las especies aún otro principio superior: pues ¿por qué participó o participa?

[136] Los pitagóricos y Espeusipo, cf. *Metafísica*, XII, 7, 1072 b 31 - 1073 a 3.

31. *Ética a Eudemo*, I, 8, 1217 b 1 - 15

Hay que examinar, entonces, qué es lo mejor. Y se dice de varios modos. Pero, sobre todo, parece consistir en tres concepciones. Dicen, en efecto, que lo mejor de todo es el bien mismo, y que este es el bien que consiste en ser el primero de los bienes y en ser la causa, con su presencia, de que las demás cosas sean buenas. Y ambas cosas corresponden a la idea del bien[137]. Me refiero con ambas a ser el primero de los bienes y a ser con su presencia causa de que las demás cosas sean buenas. En efecto, lo bueno se predica, ante todo, y con verdad según aquella idea (pues por participación y semejanza de ella las demás cosas son buenas), y es el primer bien: porque, si se elimina lo participado, se elimina también lo que participa de la idea, que recibe su denominación por participar de ella, y lo primero es primero por esta condición con respecto a lo posterior. El bien mismo, pues, es la idea del bien: y también está separada de lo que participa de ella, como lo están las demás ideas.

32. *Ética a Eudemo*, I, 8, 1218 a 2 - 16

Además, en las cosas en que hay un anterior y un posterior no hay algo común al margen de ellas y que esté separado: habría algo anterior a lo primero, ya que lo común y separado es anterior, porque, si se elimina lo común, se elimina también lo primero[138]. Por ejemplo, si lo doble es el primer múltiplo, no es posible que el múltiplo predicado en común esté separado, pues sería anterior al doble, si es que ocurre que lo común es la idea, en el caso de que se quisiera separar a lo común. Porque, si la justicia es y la valentía son algo bueno, hay, entonces, sostienen, el bien en sí. Consiguientemente el «en sí» se añade a la definición común. Y esto ¿qué podría ser sino algo eterno y separado? Pero no es más blanco lo que es blanco durante muchos días que lo que lo es durante un solo día. De modo que <tampoco el bien es más bien por ser eterno: ni> el bien común es idéntico a la idea: que es común a todos.

---

137 cf. Platón, *República*, 504 a ss.

138 cf. *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096 a 16, cf. texto n. 37

33. *Magna moralia*, I, 1, 1182 b 7 - 10

Se sostiene, en efecto, que el bien es o lo mejor en cada ente —y esto es lo elegible por su propia naturaleza—, o aquello por cuya participación las demás cosas son buenas, es decir, la idea del bien.

34. *Magna moralia* I, 1, 1182 a 27 - 30

Mezcló <Platón> [y vinculó] la virtud en el tratado sobre el bien[139], lo cual no es correcto: no es el sitio apropiado: que quien habla sobre los entes y sobre la verdad no debería perorar sobre la virtud.

35. *Magna moralia*, I, 1, 1183 a 28 - 39

Creen, con todo, que, cuando hablan sobre el bien, deben hablar sobre la idea del bien: pues sostienen que hay que hablar sobre lo que es máximamente bueno, y esto es en cada caso, sobre todo, [la] cualidad; de modo que lo que ante todo sería bueno sería la idea, como creen. (...)

Pero empleando tal vez este bien como principio de los singulares, partiendo de él, se pone a discurrir.

36. *Ética a Eudemo*, I, 8, 1218 a 15 - 32

A su vez hay que mostrar cómo ellos tratan de encontrar ahora el bien mismo. De lo discordante sacan ahora el bien, de ello muestran que las cosas que concuerdan son bienes, de los números muestran que la justicia y la salud son un bien: que también los números son algo ordenado, como un bien inherente a los números y a las unidades por ser el uno el bien mismo.(...).

Pero ¡menudo atrevimiento la demostración de que el uno es el bien mismo porque los números aspiran a él! Porque ni se explica

---

139 cf. texto n. 31.

con claridad cómo aspiran, sino que lo afirman de una manera excesivamente simple y ¿cómo puede uno concebir que hay aspiración en seres que no tienen vida? (...).

Y afirmar que todos los entes aspiran a un único bien no es verdad: pues cada uno aspira a su bien propio, el ojo a la vista, el cuerpo a la salud, y así cada cosa al suyo.

37. Ética a Nicómaco, I, 6, 1096 a 11 - b 7

Tal vez es mejor examinar y replantearse cómo se explica el bien en general, aunque la investigación se vuelve penosa, ya que varones queridos han introducido las especies. Pero tal vez parecería que es mejor y que para la salvaguarda de la verdad se debería prescindir incluso de lo propio, siendo sobre todo filósofos: que siendo ambos amigos, lo sagrado es respetar la verdad[140]. Quienes han formulado esta doctrina no hicieron ideas de aquellas cosas en que predicaban un anterior y un posterior: precisamente por eso no forjaron idea de los números[141].

Y el bien se predica en la esencia, en la cualidad, en lo relativo, pero lo que es por sí y sustancia es por naturaleza anterior a lo relativo (que esto se parece a un injerto y accidente del ente); de modo que no habría en todos estos una idea común

Además, como el bien se predica de tantas maneras como el ente (se predica, en efecto, en la esencia, por ejemplo, dios y la inteligencia; en la cualidad, las virtudes; en la cantidad, la medida; en lo relativo, lo útil; en el tiempo, la oportunidad; en el lugar, el régimen y otras cosas por el estilo) es evidente que no podría haber un bien universal común y único: pues no se predicaría en todas las categorías, sino sólamente en una.

Más, puesto que de las cosas que tienen una misma idea hay también una sola ciencia, habría también una sola ciencia de todos los bienes. Pero, de hecho, hay muchas ciencias de las cosas que caen bajo una misma categoría, por ejemplo, de la oportunidad: en la guerra la estrategia, en la enfermedad la medicina; de la medida: en la alimentación la medicina, en el esfuerzo la gimnasia.

---

140 «Amicus Plato, sed magis amica veritas».
141 cf. texto n. 32.

Puede también uno plantearse qué quieren decir con añadir a cada cosa el «en sí»[142], ya que en «hombre en sí» y en «hombre» la definición es una y la misma, la del hombre. Pues, en cuanto hombre no diferirán en nada. Pero, si es así, tampoco en cuanto bien. Pero es que ni siquiera por ser eterno será más bien, por lo mismo que tampoco será más blanco lo duradero que lo efímero. Los pitagóricos en esto parecen haber hablado más convincentemente al colocar el uno en la serie de los bienes: y también parece que en esto les sigue Espeusipo[143].

38. *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096 b 32 - 35

Porque, si hay un bien único predicado en común o separado él por sí mismo, es evidente que no sería factible ni adquirible por el hombre: y, sin embargo, algo así se busca.

CATEGORÍAS

39. *Metafísica*, IV, 2, 1003 b 33 - 1004 a 2

De modo que cuantas son las clases del uno son también las del ente: estudiar la esencia de cada una de ellas es propio de la misma ciencia, idéntica en género, me refiero, por ejemplo, a la identidad, semejanza y demás cosas por el estilo. Y prácticamente todos los contrarios se reconducen a este principio: ya han sido estudiados por nosotros en la «Selección de contrarios»[144].

---

[142] «En sí»: *autó* , cf. Platón, *Fedón*, 78 b - 79 a; *Banquete*, 211 b; *Timeo*, 51 c.

[143] cf. *Metafísica*, XIV, 4, 1091 b 30 - 35, cf. texto n. 28; para Espeusipo, cf. Isnardi Parente, 1980, frag. 63 - 65; Tarán, 1981, frag. 47; para los pitagóricos, cf. Timpanaro Cardini, 1964, III, n. 6, p. 86 - 87.

[144] Aristóteles elaboró una lista ordenada de pares de opuestos que abarcaba todos los ámbitos de la realidad, en la que podían situarse los diversos contrarios propuestos por los filósofos anteriores a él, y que tenía como primer contrario de una de las columnas el uno y / o el ente, y de la otra la pluralidad y / o el no ente; esta obra se titulaba «Selección de contrarios», cf. Guariglia, 1978, p. 7 ss; también cf. texto n. 40. Aunque no específicamente platónico, es un material académico, cf. Gaiser, 1963, comentario a Testimonia, 39 - 42.

40. *Metafísica*, IV, 2, 1004 b 27 - 1005 a 2

Además, uno de cada par de contrarios es privación y todos los contrarios se reconducen al ente y al no ente, al uno y a la pluralidad, por ejemplo, el reposo al uno, el movimiento a la pluralidad. Y prácticamente todos están de acuerdo en que los entes y la sustancia constan de contrarios: al menos, todos conciben los principios como contrarios: unos[145], par e impar; otros[146], caliente y frío; otros[147], límite e ilimitado; otros[148], amistad y discordia. Y todos estos contrarios y otros más parecen reconducirse al uno y a la pluralidad (que se vea mi reconducción) y los principios estos y también los propuestos por otros se ordenan por completo bajo estos como bajo sus géneros.

41. *Metafísica*, X, 3, 1054 a 20 - 32

El uno y la pluralidad se oponen de muchas maneras. La primera de ellas en cuanto que el uno es indivisible y la pluralidad divisible[149]: lo que está dividido o es divisible se llama pluralidad, lo indivisible o no dividido, uno. Pues bien, ya que las oposiciones son de cuatro tipos, entonces no se dicen el uno del otro sólo por privación [serían contrarios y] ni por negación mutua ni como predicados relativos, <serían contrarios>. Pero el uno se predica y se manifiesta a partir de su contrario, a partir de lo divisible lo indivisible, por ser la pluralidad lo más sensible y, por tanto, más divisible que lo indivisible; de modo que la pluralidad es por definición anterior a lo indivisible desde el punto de vista de la sensación. Y pertenecen al uno, como hemos dejado escrito en la «División de los contrarios»[150], la identidad, la semejanza, la igualdad, y a la pluralidad la alteridad, la desemejanza y la desigualdad.

---

145 Los pitagóricos, cf. texto n. 11.

146 Parménides, este texto es el testimonio 24 de Untersteiner, 1958; cf. texto n. 103, que es el testimonio 35 de Untersteiner 1958

147 Los pitagóricos, quizás Filolao, cf. Timpanaro Cardini, 1962, II, frag. 1 - 2, y 11.

148 Empédocles, cf. Bollack, 1965, frag. 106, 126, 172, 173: textos de Aristóteles; y frag. 201, 204, de Simplicio; y Wright, 1981, frag. 26 y 47, de Simplicio.

149 cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1084 b 13 - 14, cf. texto n. 62.

150 Según Guariglia, 1978, p. 35 - 37, sería una obra diferente a la «Selección de contrarios», cf. texto n. 39.

42. *Metafísica*, V, 6, 1016 b 23 - 1017 a 3

Universalmente[151] el uno es indivisible o en cantidad o en forma. Lo indivisible en cantidad, si lo es completamente y no tiene posición, se llama unidad; si lo es completamente, pero tiene posición, punto. Lo que es indivisible en una sola dimensión, línea; lo en dos, plano; lo completamente divisible en cantidad, es decir, en tres, volumen. Y, a la inversa, lo divisible en dos dimensiones es un plano; lo en una sola dimensión, línea; lo que no es en modo alguno divisible en cantidad es punto y unidad, si es sin posición, unidad, si con posición, punto.

Además, algunas cosas son uno en número, otras en especie, otras en género, otras en proporción. Son uno en número aquellas cosas cuya materia es única; en especie, aquellas cuya definición es única; en género, aquellas que pertenecen al mismo esquema de las categorías; en proporción, aquellas que se comportan como una cosa con respecto a otra. Y siempre las posteriores siguen a las anteriores. Por ejemplo, cuantas son uno en número lo son también en especie, pero no todas las que lo son en especie lo son en número; a su vez, todas las que son uno en especie lo son también en género, pero no todas las que son en género lo son en especie, sino en proporción; y no todas las que lo son en proporción lo son en género.

43. *Metafísica*, V, 15, 1020 b 26 - 1021 a 14

Se llaman relativos[152] a unos entes, como el doble con respecto a la mitad, el triple al tercio y, en general, el múltiplo al submúltiplo y el excedente al excedido; a otros, como lo caliente a lo calentado, lo cortante a lo cortado y, en general, lo activo a lo pasivo; a otros como la medida a lo medido, lo científico a la ciencia, lo sensible a la sensación.

---

[151] La atribución de este texto a Platón, cf. J. Stenzel, 1959, p. 194 - 203; y 1931, p. 161 ss; la reducción dimensional y el criterio de fundamentación asimétrica, además de la serie número - especie - género - proporción, remiten al platonismo, cf. Gaiser, 1963, Testimonia, 35 a.

[152] Para la atribución de este texto a Platón y la Academia, cf. texto n. 42; y Gaiser, 1963, Testimonia, 35 b. Dió importancia al estudio de los relativos dentro de una teoría sistemática platónica de las categorías para las doctrinas no escritas, Krämer, 1959, p. 282 ss; 1964, 155 - 159; 1969, p. 363 - 382; 1989, p. 159 - 160; también Aubenque, 1977, p. 365 ss, 368 ss.

Y se llama a unos entes primeros en número o sin más o de manera determinada, unos con respecto a otros o con respecto al uno (por ejemplo, el doble es con respecto al uno un número determinado; el múltiplo está relacionado numéricamente con el uno, pero no de una manera determinada, por ejemplo, esta o la otra; vez y media mayor está numéricamente relacionado con respecto a un número determinado, vez y media menor; pero superparticular está numéricamente indeterminado con respecto a un porcentaje, lo mismo que el múltiplo lo está con respecto al uno; y lo excedente con respecto a lo excedido está completamente indeterminado numéricamente: y es que el número es algo medido y no se predica el número de lo que no está medido, y lo excedente con respecto a lo excedido es una cantidad mayor, pero esto es algo indeterminado: y cuál de las dos sea, o igual o desigual, lo será por casualidad). Todos estos, pues, se dicen relativos numéricamente y variaciones del número; y lo mismo ocurre en lo igual, lo semejante, lo idéntico de otra manera (en efecto, todos ellos se predican de acuerdo al uno: idénticos son aquellos cuya sustancia es única; semejantes, aquellos cuya cualidad es única; iguales, aquellos cuya cantidad es única; pero el uno es principio y medida del número, con lo cual todos estos se dicen relativos numéricamente, pero no de la misma forma).

NUMEROS IDEALES

44. *Metafísica,* III, 1, 995 b 13 - 18

Y hay que investigar también necesariamente lo siguiente, si hay que afirmar que sólo hay sustancias sensibles o también hay otras aparte de estas y si es único o son muchos los géneros de sustancias, por ejemplo, tal cual sostienen quienes hacen las especies y las cosas matemáticas como intermedias entre estas y las cosas sensibles.

45. *Metafísica,* XIII, 6, 1080 a 12 - b 36

Puesto que ya están claras las cuestiones sobre las ideas[153], está bien analizar de nuevo lo que ocurre con los números a quienes

[153] cf. texto n. 4.

sostienen que son sustancias separadas y causas primeras de los entes[154].

---

[154] Las clasificaciones siguientes son difíciles de seguir básicamente por dos razones: A. por el concepto mismo de número que se maneja y B. por la presunta correspondencia entre la clasificación teórica de posibilidades combinatorias (1080 a 17 - b 14) y las doctrinas históricas propuestas por los académicos (1080 b 6 - 33).

A. Concepto y terminología de «número»:

arithmós significa en Aristóteles:

a) el campo de los números por oposición, por ejemplo, al de las magnitudes y dimensiones.

b) Y puede ser expresado por un número natural (2, 8, ...) o por una razón (2 / 3, 8 / 9,...), con lo cual designa también a cada uno de los números concretos.

monás significa

c) «unidad», componente de la pluralidad en que consiste todo número matemático: el «tres» consta de tres unidades;

d) cada número considerado como una totalidad, por ejemplo, el «seis»;

e) el «uno» en cuanto generador de la serie de los números en el contar natural.

f) A esto hay que añadir la concepción pitagórica de la *tetraktýs* en que cada uno de los números que la componen (díada, tríada, tétrada) es llamada también *monás*: equivaldría a la designación de número como totalidad;

g) cada uno de los números ideales platónicos.

He traducido de acuerdo al sentido en cada caso, pues la mayoría de las veces utiliza Aristóteles en este informe el término *monás*.

B. Las clasificaciones teóricas se realizan en virtud de tres ejes: la sucesión, la combinabilidad y la separación:

La sucesión puede ser homogénea, cuando todos los números pertenecen a la misma clase («especie»), por ejemplo, en nuestra aritmética todos los números naturales; o heterogénea, cuando cada número constituye una especie distinta, caso de los números pitagóricos o de quien identifica un número con una idea, por ejemplo, el cuatro con la perfección, el dos con la feminidad.

La combinabilidad consiste en la operabilidad entre estos números y, sobre todo, en la reducción de un número, por ejemplo, el ocho, a la reiteración de la unidad generadora que lo hace surgir en el contar natural (sentido e)). Está condicionada esta combinabilidad, si el número es matemático, por la homogeneidad básica de este constituyente —en el plano puramente aritmético; y, si es un número ideal, por la lógica de implicaciones y exclusiones que el universo semántico de cada idea permita. La separación tiene que ver, finalmente, con su autosuficiencia y su capacidad de estructurar o no lo sensible.

Esta clasificación teórica de Aristóteles es reflexiva, es decir, los tres ejes se aplican unos a otros. Pudiera haber, por ejemplo, un número con sucesión heterogénea que fuese combinable, al menos, en determinadas circunstancias, y que estuviera separado y / o no separado de lo sensible... Pero no toda combinación teórica es posible: la sucesión de números homogéneos excluye la incombinabilidad total.

La afirmación de que los académicos han sostenido todas las posturas teóricas sobre los números salvo una y que así tenía que ser por necesidad hay que entenderla, creo, en un sentido mínimo: ningún platónico debe dejar de pensar su teoría de los números, por muy complicada y extraña que sea, si no es bajo los ejes de la sucesión, de la combinabilidad y de la separación. De todos modos, si se comparan las dos partes del infor-

Si realmente el número es una naturaleza y su naturaleza no es otra que esto mismo, <ser número>, como algunos afirman, por necesidad tendrá, sin duda, un primero y un sucesor, cada uno de ellos de distinta especie —y esto ocurre o directamente en cada unidad, y cada unidad es incombinable con cualquiera otra, o inmediatamente después en la sucesión todas las unidades son combinables con cualesquiera otras, lo mismo que lo afirman para el número matemático (en el número matemático, en efecto, en nada difiere una unidad de otra[155]); o bien unas son combinables, otras incombinables (por ejemplo, si después del uno viene la primera díada, luego la tríada y los demás números, son combinables las unidades dentro de cada número, por ejemplo, en la primera díada sus unidades entre sí, en la primera tríada sus unidades entre sí, y de igual modo en los demás números. Pero las unidades de la díada en sí son incombinables con las de la tríada en sí, e igualmente en los demás números sucesivos. Por eso, en el número matemático se cuenta después del uno el dos, añadiendo al anterior uno otro uno, y el tres añadiendo a estos dos otro uno, etc. Sin embargo, este tipo de número[156] cuenta después del uno un dos diferente, sin el primer uno, y la tríada sin la díada, y así en todo número). En resumen, un número es como el primero reseñado, el otro como el que tratan los matemáticos, y el tercero como el explicado en último lugar.

Además, estos números o están separados de las cosas o no están separados, sino en las cosas sensibles (pero no como las considerábamos al comienzo[157], sino como entes sensibles compuestos de números que les son inherentes), o bien uno lo está y el otro no, o todos lo están.

Estas son, en resumen, las únicas maneras en que por necesidad pueden existir los números, y quienes afirman que el uno es principio, sustancia y elemento de todas las cosas y que del uno y de otra

---

me en el orden en que están relatados, se comprueba que se describen siete posibilidades teóricas y se mencionan cuatro teorías históricas, incluida la pitagórica.

Un comentario a todo el paso, cf. Cleary, 1995, p. 346 - 357.

[155] No difieren ni en naturaleza ni en cualidad ni especie, sólo en cantidad: Aristóteles, como en su tiempo, sólo conocía los números naturales, los racionales y los irracionales.

[156] El que hace incombinables las unidades de cada número con las unidades de otro.

[157] Quizás remita a *Metafísica* , X, 2, 1076 a 38 - 1077 b 16, cf. texto n. 90.

cosa se forma el número[158] han sostenido cada uno de ellos alguna de estas maneras en su totalidad, salvo la de que todas las unidades son incombinables[159]. Y era razonable que así ocurriera: pues no hay otro modo distinto que los expuestos.

En efecto[160], unos afirman que los números son de ambos tipos, el que tiene lo anterior y lo posterior[161], las ideas, y el matemático aparte de las ideas y de las cosas sensibles, y que ambos están separados de las cosas sensibles. Otros sostienen que sólo existe el número matemático, primero de los entes, separado de las cosas sensibles. También los pitagóricos sostienen que hay un único tipo de número, el matemático, sólo que no está separado, sino que las sutancias sensibles están constituidas por él: y explican el cielo entero

---

[158] Los académicos, cf. texto n. 6.

[159] cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 35 - 36, cf. texto n. 46.

[160] Después de la elaboración de las posibilidades teóricas sobre las concepciones de los números, comienza el informe histórico. Aristóteles clasifica las teorías sobre los números —y, por analogía, sobre las dimensiones geométricas— en dos grandes grupos:

I. Sólo existe el número matemático, no está separado de lo sensible y tiene tamaño: pitagóricos;
II. El uno y otra cosa son principios de los números, o tienen tamaño y están separados de lo sensible; análogamente las dimensiones geométricas: los académicos. Entre estos hay, a su vez, las siguientes doctrinas:
    1. Dos tipos de números, el ideal y el matemático, ambos separados de lo sensible; y dos tipos de dimensiones, las ideales y las matemáticas (Platón);
    2. un sólo tipo de número, el matemático, separado de lo sensible, el primer ente en rango; y un sólo tipo de dimensiones, el matemático: tratan lo matemático de forma matemática; el primer número es el uno ideal (Espeusipo);
    3. identidad del número ideal y del número matemático, de las dimensiones ideales y de las matemáticas; tratan lo matemático, pero de forma no matemática (Jenócrates).

Que el primer número es el uno ideal no constituye una doctrina especial, sino uno de los componentes de la doctrina de Espeusipo, se comprueba porque la refuta dentro de la doctrina de Espeusipo en *Metafísica*, XIII, 8, 1083 a 17 - b 1, cf. texto n. 46; 1075 b 37 - 1076 a 4; XIII, 9, 1085 b 36 - 1086 a 5, cf. texto n. 74; XIV, 3, 1090 a 25 - 28, cf. texto n. 48; cf. Isnardi Parente, 1980, frag. 75 - 80 y Tarán, 1981, frag. 30 - 37.

Para la asignación de la doctrina de la identidad de números e ideas a Jenócrates, cf. *Metafísica*, VII, 2, 1028 b 24 - 27, cf. texto n. 66; XII, 1, 1069 a 35, cf. texto n. 77; XIII, 1, 1076 a 19 - 21, cf. texto n. 90; 8, 1083 b 1 - 3, cf. texto n. 46; 9, 1086 a 5 - 11, cf. texto n. 74; cf. Heinze, 1965 (1892), frag. 34; Isnardi Parente, 1982, frag. 103.

[161] Lo anterior y lo posterior en los números no es la sucesión (2, 3, 4, n), sino el rango ontológico: número ideal, el primer número y demás, cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 21, cf. texto n. 46; para la concepción de lo anterior y lo posterior en Aristóteles y su negativa a aceptar algo separado en tales tipos de realidades, cf. *Metafísica*, III, 3, 999 a 6 - 12, cf. texto n. 23; texto n. 32; *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1096 a 18.

por medio de números, pero no monádicos, sino que suponen que las mónadas tienen magnitud: pero parecen tener dificultades sobre cómo el primer uno debe estar constituido si es que tiene magnitud[162]. Hay quien afirma que el primer número es el uno de las especies, aunque otros sostienen que el primero es el uno matemático.

Algo parecido ocurre con las longitudes, las superficies y los volúmenes. Unos afirman, en efecto, que son distintas las matemáticas de las posteriores a las ideas[163]. De entre los que piensan de otra manera, unos piensan las matemáticas y de forma matemática (los que no hacen de las ideas números ni aceptan que haya ideas), otros mencionan las matemáticas, pero no de forma matemática: puesto que, afirman, no toda magnitud es divisible en magnitudes ni cualesquiera unidades forman una díada.

Pero, salvo los pitagóricos, sostienen que los números son monádicos todos cuantos afirman que el uno es elemento y principio de los entes; los pitagóricos, que tienen magnitud, como he dicho antes.

De todo esto resulta evidente, pues, en cuántos sentidos es posible hablar de números y que se han expuesto todas sus maneras. Pero todo esto es imposible, aunque tal vez algunas opiniones más que otras.

46. Metafísica, XIII, 7 - 8, 1080 b 37 - 1083 b 23

Hay que examinar[164], pues, en primer lugar si las unidades y números son combinables o incombinables y, si son incombinables, en

---

[162] La magnitud es divisible *ad infinitum* , mientras que la unidad es lo que por definición no consta de parte alguna, además de que el número es discreto. «Número monádico» es el que se regula por las reglas de la aritmética, tiene como medida la unidad y es, por tanto, discreto, cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1083 b 16 - 17; XIV, 5, 1092 b 20, 24, cf. texto n. 64.

[163] Las «posteriores a las ideas» son las dimensiones ideales en el proceso de ascenso, cf. texto n. 5: para los partidarios de esta doctrina habría ideas, dimensiones ideales, dimensiones geométricas de la matemática usual, las cosas sensibles.

[164] Se refutan sistemáticamente las cuatro doctrinas sobre los números expuestas en el texto n. 45. En el orden siguiente:

I. Son distintos los números ideales y el matemático: Platón: 1081 a 5 - 1083 a 20:
  A. si cualquier unidad es combinable con cualquier otra: 1081 a 5 - 17: se trataría del número matemático;
  B. si ninguna unidad es combinable con ninguna otra: 1081 a 17 - b 33:
    — no habrá número matemático: 1081 a 18 - 21;

cuál de las maneras que antes hemos distinguido. Porque es posible que cualquier unidad sea incombinable con cualquiera otra, pero también que las unidades de la díada en sí lo sean con las de la tríada en sí, y que, de esta manera, sean incombinables las unidades de cada uno de los primeros números entre sí.

Si todas las unidades son combinables e indiferenciadas entre sí, tenemos el número matemático y él sólo y no es posible que las ideas sean los números (porque ¿cuál será el número del hombre en sí o del animal o de cualquiera otra de las especies? Porque sólo hay una única idea para cada cosa, por ejemplo, una para el hombre en sí y otra, también única, para el animal en sí: pero los números semejantes e indiferenciados son ilimitados[165]; con lo cual ninguna tríada sería el hombre en sí mejor que cualquier otra). Y, si las ideas no son

---

— no habrá número ideal: 1081 a 21 - b 33:
: porque las unidades componentes de cada número deberían generarse simultáneamente: 1081 a 21 - 37;
— pero eso es imcompatible con la composición real aritmética: 1081 b 1 - 17;
— surgirían contradicciones en su concepción de la generación a partir del uno y de la diada indeterminada: 1081 b 17 - 33;

C. si son combinables entre sí las unidades de un mismo número, pero incombinables con las de otro número: 1081 b 33 - 1083 a 17:
— serían imposibles la composición y la generación diferenciada de cada número: 1082 a 1 - 15;
— sería imposible que cada número fuese algo unitario: 1082 a 15 - 26;
— habría ideas compuestas de ideas: 1082 a 26 - b 1;
— incompatibildad entre la naturaleza ideal y la cuantitativa de los números ideales: no habría posibilidad de comparación entre los números: 1082 b 1 - 37;
— indefinición de la naturaleza de los números ideales: 1083 a 1 -17;
— no se podría distinguir el número de la unidad ni por la cantidad ni por la cualidad: 1083 a 1 - 17.

II. Sólo existen los números y las dimensiones matemáticos: Espeusipo: 1083 a 20 - b 1:
— debería haber una díada segunda, y una tríada segunda, lo mismo que hay un uno primero y un uno segundo... : el uno no puede, por tanto, ser principio.

III. Son idénticos el número ideal y el matemático: Jenócrates: 1083 b 1 - 8:
— tiene todas las dificultades de las dos anteriores tesis, y debe añadir, además, hipótesis no matemáticas.

IV. El número no está separado: pitagóricos: 1083 b 8 - 19:
— no hay magnitudes indivisibles;
— las unidades no tienen tamaño.

Un breve comentario del paso, cf. Cleary, 1995, 357 - 365.

[165] Si el número es una razón, hay ilimitadas maneras de representar la misma razón con números diferentes: 2/4, 3/6, 5/10...

números, es en absoluto imposible que existan ideas (porque ¿de qué principios se compondrán las ideas? El número se compone del uno y de la díada indeterminada, y se afirma que los principios y los elementos lo son del número: no se les podría encontrar un lugar sistemático a las ideas ni antes ni después de los números)[166].

Pero, si las unidades son incombinables, y de tal manera incombinables que lo sea cualquiera con cualquiera otra, entonces no es posible que este sea el número matemático (el número matemático se compone de unidades indiferenciadas, y lo que se demuestra de él concuerda con tal característica) ni tampoco el ideal[167]. En

---

[166] Si las ideas fuesen generadas anteriores a los números, no podría asignárseles ningún número, puesto que no lo hay; con lo cual, no serían números. Pero, si fuesen generadas después, se les podría asignar infinitos números; y con ello se atenta contra la unicidad de la correspondencia entre número e idea.

[167] La crítica consiste 1) en mostrar que la noción de número ideal exige simultaneidad de generación de sus unidades componentes, porque, de lo contrario, las unidades serían anteriores al número de que forman parte, y ese número ya no sería el «primero» en su rango; 2) que esa simultaneidad es ilusoria con respecto al proceso real de generación, que es por adición, como contradictoria con la propia teoría platónica de los principios. Es decir, la teoría platónica no explica ni la matemática ni se sostiene a sí misma.

Como en esta refutación Aristóteles emplea, sin decirlo expresamente, enunciados platónicos con otros aristotélicos, los voy a separar claramente.

Tesis platónicas son:

(i) la incombinabilidad absoluta de unas unidades con otras; (no la formuló Platón ni ningún académico explícitamente, pero, según Aristóteles, se desprendería de sus afirmaciones, cf. 1081 a 35 - 37);

(ii) la generación de los números a partir del uno y de la díada indeterminada (cf. texto n. 45);

(iii) la generación sucesiva, no simultánea, y discontinua de los números en el mismo orden de la serie de los número naturales (díada, tríada, tétrada...) (cf. 1081 a 22 - 23);

(iv) simultaneidad de generación de las unidades componentes de un mismo número (por ejemplo, de las unidades de la díada primera) (cf. 1081 a 23 - 29);

(v) distinción entre el número en sí (por ejemplo, la díada en sí, la tríada en sí, que es el número ideal y cuya noción es la dualidad, la trialidad respectivamente, cf. 1081 a 29 - 30) y el número primero respectivo (el dos o «díada primera», el tres o «tríada primera», que es el primer número de esas características generado en la serie de los números, cf. 1081 a 21 - 22: la díada segunda sería, por ejemplo, o bien cualquier dos implicado en el tres o en cualquier otro número de la serie de los números naturales o cualquiera de sus formulaciones posibles: 4 / 2, 6 / 3..., cf. 1081 a 30 - 32);

Son tesis aristotélicas:

(vi) la serie de los números naturales comienza en el uno (cf. 1081 a 29);

(vii) la serie numérica se construye por adición de la unidad al número anterior (por ejemplo, $4 = 3 + 1$; $5 = 4 + 1$...) (cf. 1081 b 14 - 17);

(viii) lo cuantitativo es componible entre sí;

efecto, la díada primera[168] no estará compuesta por el uno y la díada indeterminada, y a continuación los números sucesivos, tal y como se cuentan díada, tríada, tétrada: y es que en la díada primera

---

(ix) el número matemático es un compuesto de unidades (vii), y puede ser formado por cualquier tipo de componentes (una manzana más una pera, dós lápices y mi acto de contarlos (= 3) (cf. 1082 b 11 - 19).

Aristóteles también comparte la tesis (iii).

No todos los enunciados aquí expuestos tienen el mismo rango ni la misma transcencencia: algunos son corolarios de otros (por ejemplo, el (viii) se deriva directamente del (vii)), y algunos incluso incluyen definiciones. Pero todos están presupuestos en la argumentación y crítica de Aristóteles.

La refutación consiste en demostrar que la generación platónica de los números es incompatible con su idealidad (contradictoriedad de (v) y (ii) - (iv)).

Esto se ejemplifica de modo paradigmático con el uno, tanto porque es principio, como número ideal, como el primero de la serie de los números y componente de cualquier número en cuanto unidad: afecta simultáneamente a todas las dimensiones de la argumentación.

Hay un uno en sí (v) que, por su idealidad, es el modelo de cualquier número que reúna las características de la unicidad: lo mismo que las ideas son lo primero de una pluralidad que se predica homónimamente según ellas (cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 10, cf. texto n. 1). El primer número de la serie de los números naturales es también el uno (vi) que, en rango, es posterior al uno en sí, puesto que no es ideal, e inmediatamente posterior al uno en sí («segundo con respecto al uno en sí»). Tiene que haber un tercer uno, el componente del siguiente número (la díada), distinto de los dos anteriores, porque cualquier número se forma por adición de la unidad (vii), pero esa unidad debe ser distinta de cualquier otra (i). Y así sucesivamente.

El mismo razonamiento vale para los números, no sólo para las unidades que los componen. Porque habrá la díada ideal (v); la primera díada de la serie de los números naturales; la díada formada por el uno ideal y el primer uno (ix), la díada formada por el primer uno y la primera díada (ix)...

Si esto es así, la incongruencia de los platónicos consiste en haber afirmado que hay un uno primero y una díada primera, pero no una segunda y una tercera..., es decir, no han sacado todas las consecuencias de sus premisas. Sus contradicciones radican en sostener (i) y (iii): si las unidades de cada número son incombinables, la generación de varios unos antes de la díada primera indica que el orden de sucesión en la generación de los números no es la señalada por Platón; entre (i) y (iv), pues las unidades del número se generarían antes del número; entre (i) y (v): cada número de la serie habrá sido generado antes de su propia generación efectiva, lo cual le haría intrínsecamente contradictorio, (sería anterior y posterior a sí mismo), cada número contendría más unidades de las que su idealidad afirma, todo lo cual arruinaría la idealidad del número modelo en virtud del cual se genera. Incompatibles con el aristotelismo son (v) y (vii) (inexistencia de números ideales) y (ii) y (vii) (inexistencia de la generación por principios).

De todo ello concluye Aristóteles el rechazo de la teoría de los principios (ii) como responsable última de todas estas deficiencias.

[168] «Díada primera»: la díada ideal, el primero de los números ideales, el generado inmediatamente por los principios, cf. *Metafísica*, XIII, 8. 1084 b 37 - 38, cf. texto n. 62; «díada indeterminada», «díada de lo grande y de lo pequeño»: principio, junto al uno, generador de los números y de toda realidad, cf. texto n. 6.

las unidades son generadas simultáneamente, ya, como lo explicó el primero[169], a partir de principios desiguales (surgían, en efecto, al ser igualados[170]), ya de otra manera; puesto que, si[171] una unidad fuese anterior a la otra, también sería anterior a la díada que surge de ambas: ya que cuando hay algo que es anterior, pero también posterior, también el resultado de ambos será anterior al uno, pero posterior al otro[172]. Además, puesto que hay un uno en sí primero, luego hay un uno primero de los demás números, pero segundo con respecto a aquel y, a su vez, un tercero que es segundo después del segundo, pero tercero después del primer uno[173], resulta que las unidades serían anteriores a los números de que se predican. Por ejemplo, en la díada habrá una triple unidad antes de que sea un tres, en la tríada una cuádruple y en la tétrada una quíntuple antes de que nazcan estos números.

Es cierto que ninguno de ellos ha sostenido que las unidades sean incombinables de este modo[174], pero está de acuerdo a sus ra-

---

[169] Platón, cf. nota siguiente.

[170] Lo grande y lo pequeño, cf. texto n. 6.

[171] Sigo la *emendatio* de Ross: *epei*, no la lectura de los códices *epeita.*

[172] La tesis de la generación simultánea de las unidades de un mismo número no es una reconstrucción de Aristóteles, sino una tesis de los platónicos: lo recuerda Aristóteles con un presente («son generadas»), indica los procedimientos (por «igualación de principios o de otra manera»), menciona algún personaje histórico («como lo explicó el primero»), todo ello recogido por la partícula expletiva *gar*, después de haber enunciado la tesis. Por eso, el argumento para justificar esta simultaneidad es también de origen platónico.

[173] El «uno en sí» es el uno ideal; el «uno primero de los demás números» es el primer número de la serie de los números naturales; «el uno tercero después del primer uno»: la unidad que junto al primer número de la serie forma el dos. Para Platón el primer número generado es la díada, no el uno, cf. 1081 a 21 - 23; y *Metafísica*, XIII, 8, 1084 b 37 - 38, cf. texto n. 62.

[174] cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 8 - 9, cf. texto n. 45. Dato histórico inapreciable. Aquí comienza propiamente la crítica de Aristóteles:

1. Terminológicamente, hablan de «unidad *primera*», «díada *primera*» ..., pero no de una unidad segunda y tercera y analógicamente en los demás números; y esto es incongruente (1081 b 1 - 10).
2. Los números ideales no salvaguardan la naturaleza de cantidad definida de todo número:
   — porque son incombinables, pero todo número se forma por adición de la unidad (1081 b 10 - 17);
   — porque la díada indeterminada, su principio generador, no encierra unidades definidas, como la unidad aritmética (1081 b 17 - 33);

Con lo cual el uno y la díada indeterminada no pueden ser los principios de los números.

zonamientos según sus principios el que sea también así, pero imposible según la verdad. Porque es razonable que haya unidades anteriores y posteriores, si es que hay una unidad primera y un uno primero, e igualmente las díadas, si es que hay una díada primera: porque después de lo primero es razonable y necesario que haya algo segundo y, si hay un segundo, un tercero, y así sucesivamente (pero afirmar simultáneamente ambas cosas, que hay una unidad primera y segunda después del uno, y una díada primera, esto es imposible[175]). Pero ellos construyen una unidad y un uno primero, pero no un uno segundo y tercero, y una díada primera, pero no una segunda y tercera.

Es evidente también que, si todas las unidades son incombinables, no será posible que haya una díada en sí ni una tríada ni los demás números. Porque sean las unidades indiferenciadas o difieran cada una de todas las demás, el número debe contarse, por necesidad, por suma, por ejemplo, la díada por sumar al uno otro uno, y la tríada por sumar al dos otro uno, e igualmente la tétrada. Y, como esto es así, es imposible la generación de los números como ellos la generan, a partir del uno y de la díada. Porque la díada es una parte de la tríada y ésta de la tétrada y lo mismo ocurre también en los números sucesivos. Ahora bien, la tétrada surgía[176], de la díada primera y de la díada indeterminada[177], dos díadas diferentes de la díada en sí[178]: de lo contrario, la díada en sí será una parte[179], y siendo de otro tipo, se añadirá como si fuera una única clase de díada. También la díada[180] se compondrá del uno en sí y de otro uno; pero, entonces, no será posible que el otro elemento sea una díada indeterminada: pues genera una única unidad, pero no una díada determinada[181].

---

[175] Porque la díada primera sería el número inmediatamente siguiente al uno primero según la serie de los números naturales en la generación; mientras que, si hubiera una unidad primera y una segunda, supondría que entre el uno primero y el dos habría otros números.

[176] Según los partidarios de esta doctrina.

[177] cf. más abajo, 1082 a 11 - 15.

[178] «La díada indeterminada» es el principio generador; «la díada en sí» es el dos ideal; «la primera díada» es el primer dos de la serie de los números.

[179] De la tétrada, en sentido estrictamente cuantitativo, no ya como componente.

[180] La primera díada.

[181] Es necesario que haya estos tres tipos de díadas señalados en la nota anterior, porque, de lo contrario, la díada numérica tendría carácter matemático y cuantitativo (sus unidades podrían sumarse al ser todas iguales: pero sería un número aritmético, no ideal); además, si fuesen unidades cuantitativas, esa díada que genera y está presente en la tríada se compondría, a su vez, y por las mismas razones, de unidades homogéneas

Además, ¿cómo habrá aparte de la tríada en sí y de la díada en sí otras tríadas y díadas? ¿De qué manera se constituirán a partir de las unidades anteriores y de las posteriores?

Todas estas cosas son absurdas y artificiosas y es imposible que haya una primera díada y luego una tríada en sí. Pero es necesario que ocurran, si es que el uno y la díada indeterminada son elementos. Pero si las consecuencias son imposibles, también será imposible que éstos sean los principios. Si las unidades son diferentes cada una de todas las demás, por necesidad se producen estas alteraciones y de este tipo.

Pero si las de distinto número son diferentes, pero sólo las del mismo número son indiferenciadas entre sí, no por eso ocurren menores inconvenientes. Porque, por ejemplo, la década en sí tiene diez unidades, pero la misma década también se compone de estas y de dos péntadas. Y, puesto que la década en sí no es un número cualquiera ni se compone de cualesquiera péntadas, como tampoco de cualesquiera unidades, es necesario que las unidades internas a esta década difieran. Porque, si no difiriesen, tampoco diferirán las péntadas de que se compone esta década: pero, puesto que difieren, diferirán también las unidades. Y, si difieren, ¿no habrá en el interior de la década otras péntadas, sino sólo esas dos o las habrá? Es absurdo que no las haya; pero, si las hay, ¿de qué clase es la década compuesta por ellas? Pues no es posible que haya en la década una década de género distinto aparte de sí misma[182]. Y es que, en rigor,

---

(1 + 1): con lo cual la generación de los números no sería por medio del uno y la díada indeterminada, sino del uno y de otro uno; la teoría de los principios se vendría abajo. Volvemos a encontarnos de nuevo con la incompatibilidad de la teoría de los principios y el orden de generación de los números: si generamos en el orden natural, eliminamos el número ideal; si mantenemos el número ideal, resultan tres tipos de díadas.

Podríamos expresarlo también en forma de dilema:

o la díada en sí es distinta de las díadas que intervienen en la generación de la tétrada (la díada primera y la díada indeterminada); salvaríamos la idealidad de la díada y el requisito fundamental de la doctrina; pero, entonces, multiplicaríamos indefinidamente las díadas y las tríadas ... (esta crítica es una variante, aplicación al mundo numérico, de la multiplicación del orden ideal frente al mundo sensible, cf. *Metafísica*, I, 9, 990 b 6, texto n. 3);

o no habría multiplicación de díadas, pero, entonces, no habría díada ideal ni la derivación de los números sería a partir del uno y de la díada indeterminada.

[182] La refutación de Aristóteles es de tipo interno y trata de mostrar la incompatibilidad entre las diferentes tesis platónicas:

(i) la década en sí tiene un estatuto especial;

tampoco la tétrada puede componerse de cualesquiera díadas, ya que la díada indeterminada, como sostienen, apoderándose de la díada determinada, hace dos díadas: duplica lo que toma[183].

Además, ¿cómo es posible que aparte de las dos unidades la díada sea una cierta naturaleza y la tríada aparte de las tres unidades? O lo uno participará en lo otro, como el hombre blanco aparte de hombre y de blanco (pues participa de ambos), o bien cuando lo uno sea diferencia de lo otro, como hombre aparte de animal y bípedo. Además, algunas cosas son uno por contacto, otras por mezcla, otras por posición: de ninguno de estos modos es posible que lo sean las unidades de que constan la díada y la tríada, sino que lo mismo que dos hombres no forman algo unitario aparte de ambos, lo mismo ocurre por necesidad en las unidades. Y, aunque sean indivisibles, no por eso diferirán: que también los puntos son indivisibles y, sin embargo, aparte de los dos puntos su díada no es ninguna otra cosa[184].

Y tampoco conviene olvidar que hay díadas anteriores y posteriores, lo mismo que los otros números. Supongamos que las díadas de la tétrada son simultáneas. Pero estas son anteriores a las díadas

---

(ii) las unidades componentes de la década son iguales entre sí, pero diferentes a las unidades de cualquier otro número;

(iii) la década es generada por la duplicación de la péntada: cada una de las dos péntadas es diferente.

La tesis (i) es una información histórica de Aristóteles, cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1084 a 31 - 32, cf. texto n. 59.

La tesis (ii) es la hipótesis general de toda la argumentación de esta parte.

La tesis (iii) es paralela a la generación de la tétrada: la péntada es duplicada por obra de la díada indeterminada (cf. algo más abajo 1082 a 11 - 15).

La refutación consiste en mostrar la incompatibilidad de (ii) y (iii) y sacar consecuencias:

por (ii) cualquier unidad es combinable con cualquier otra; ese es el estatuto del número matemático; luego se podrán formar tantas péntadas cuantas permita el cálculo combinatorio. Esto es contradictorio con (iii), que sólo permite dos péntadas.

Además, podemos adicionar cualquier péntada con cualquiera otra, por (ii). Esto también es contradictorio con (iii), que habla de una única manera de estar estructurada pentádicamente la década. Y también con (i): habrá tantas décadas cuantas combinaciones posibles de unidades y de péntadas.

183 cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1083 b 35 - 36, cf. texto n. 51.

184 En este párrafo Aristóteles trata simultáneamente dos aspectos de la idealidad de los números: la participación con aquellas instancias de que son ideas, la unitariedad de cada idea. La noción de unitariedad se vuelve ambigüa, pues engloba tanto la relación del número en sí con sus unidades componentes (unitariedad intrínseca), como con aquellas cosas de que es número (unitariedad paradigmática).

Para otras posibilidades de composición de los números con respecto a sus principios, cf. texto n. 55.

de la óctada, y las generan, lo mismo que la díada las generó a ellas; estas, a su vez, generan a las tétradas de la óctada en sí, con lo que, si la díada primera es una idea, también éstas serán ideas. El mismo razonamiento vale para las unidades: las unidades de la primera díada generan las cuatro de la tétrada, con lo que todas las unidades se convierten en ideas y la idea se compondrá de ideas. Con lo cual, evidentemente, todas aquellas cosas de que estas fueren ideas serán compuestas, como si se dijera que los animales se componen de animales, si es que hay ideas de estos[185].

En suma, hacer diferentes a las unidades, del modo que fuera, es absurdo y artificioso (llamo «artificioso» a lo que se fuerza en vistas a un hipótesis). Porque no vemos que una unidad difiera de otra ni en cantidad ni en cualidad, por necesidad el número es o igual o desigual, y todo número, pero, sobre todo, el monádico[186]: que si no es ni mayor ni menor, será igual; y lo que es igual y completamente indistinto en los números lo consideramos idéntico. De lo contrario, ni siquiera las díadas de la década en sí serían indistintas, a pesar de ser iguales. Y ¿qué causa podrá aducir quien afirme que son indistintas[187]? Además, si cualquier unidad más otra unidad son dos, la unidad de la díada en sí y la de la tríada en sí formarán una díada y compuesta de <unidades> diferentes, pero ¿será anterior o posterior a la tríada? Más bien parece que tiene que ser anterior, pues una unidad surge simultáneamente con la tríada, la otra con la díada[188]. También nosotros pensamos que siempre uno y uno, sean iguales o desiguales[189], son dos, por ejemplo, el bien y el mal, hombre y caballo. Pero quienes mantienen estas tesis, no lo aceptan ni siquiera para las unidades[190]. Y sería admirable que el número de la tríada en

---

[185] Reaparece el argumento del mismo número primero y segundo (cf. antes 1081 a 29), pero aquí orientado contra la unitariedad de la idea.

[186] «Número monádico»: cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 21, cf. texto n. 45.

[187] Es decir, para Aristóteles el único tipo de igualdad vigente en los números es la igualdad cuantitativa (*isótes*), que se rige por la ley de tricotomía: de dos cosas una es o mayor o menor o igual a otra, pero no dos de estas posibilidades al mismo tiempo, ni una cuarta, cf. *Metafísica*, V, 15, 1021 a 12, cf. texto n. 43.

[188] Pero esta díada no sería ni la díada en sí ni la díada primera, y se generaría antes que la tríada en sí y que la tríada primera. Con lo cual la generación de los números no seguiría el orden de los números naturales.

[189] *isa* y *anisa* : no tienen aquí sentido cuantitativo, sino cualitativo.

[190] La hipótesis de partida es que las unidades de números diferentes son incombinables: entonces, replica Aristóteles, no podríamos formar conjuntos numéricos de cosas diferentes.

sí no fuese mayor que el de la díada: si es mayor, evidentemente estará incluido como igual en la díada hasta el punto de ser indistinto a la díada en sí. Pero esto no es posible si hay un número primero y uno segundo[191].

Tampoco las ideas serán números. Y esto mismo es precisamente lo que correctamente piensan quienes estiman que las unidades son diferentes, si es que han de ser ideas, como ya ha quedado explicado antes: pues la especie es unitaria, pero, si las unidades son indiferenciadas, también las díadas y las tríadas serán indirerenciadas. Por eso, tuvieron que contar así, uno, dos ... sin añadir una unidad a la anterior (ni la generación de los números será a partir de la díada indeterminada ni será posible que haya una idea, pues habría una idea de naturaleza diferente dentro de otra y todas las especies serían partes de una sola). Por eso, razonan correctamente con respecto a su concepción, pero no en absoluto, ya que prescinden de muchas cosas, cuando incluso llegan a plantearse si, al contar y decir uno, dos, tres..., contamos añadiendo unidades o por números autónomos. Porque hacemos ambas cosas: por eso, es ridículo convertir esta dificultad en una diferencia tan sustancial.

Antes de todo sería bueno definir cuál es la diferencia, si la hay, entre el número y la unidad[192]. Tienen que diferir o en cantidad o en cualidad. Pero en ninguna de ambas parece que exista tal diferencia. Sin embargo, en cuanto número[193], debe ser en cantidad. Pero, si las unidades difiriesen también en cantidad, entonces un número diferiría de otro, aunque fuese igual en la pluralidad de sus unidades[194]. Además, las unidades primeras, ¿son mayores o menores y las pos-

---

[191] cf. nota a 1081 a 29. «Igual» (*ison*) vuelve a tener aquí sentido cualitativo: «un número del mismo tipo». Sólo así se explica la frase y las consecuencias que sacará inmediatamente Aristóteles: si la tríada es mayor que la díada, ambas tendrán naturaleza aritmética («son iguales»). Pero esto es contradictorio con el hecho de que haya un mismo número primero, segundo, que se derivaba del carácter ideal y no combinatorio de las unidades componentes. Es decir, la incombinabilidad es imcompatible con la cuantificación. Lo cual le lleva a atacar inmediatamente el presupuesto básico, la idealidad de los números.

[192] En todo este párrafo y en los dos siguientes «unidad» designa cada uno de los números ideales platónicos (cf. sentido f) de *monás* en mi comentario a *Metafísica*, XIII, 6, 1080 a 14, cf. texto n. 45) y «número» al número matemático.

[193] Toda unidad ideal es un número: la tríada en sí, la tétrada en sí...

[194] Por ejemplo, la díada de la tétrada diferiría de la díada de la óctada, puesto que estamos en el presupuesto de que las unidades de números diferentes no son combinables.

teriores se añaden o al contrario? Pero todo esto es absurdo. Pero tampoco es posible que difieran en cualidad. En efecto, no es posible que tengan característica alguna las unidades, puesto que, sostienen, incluso en los números la cualidad es posterior a la cantidad. Además, no les podría venir la cualidad ni del uno ni de la díada <indeterminada>, porque el primero no es cualidad, y la otra es pluralizadora: ésta naturaleza es la causa de la pluralidad de los entes.

Así, pues, si las cosas son de otro modo, eso es lo que ante todo hay que decir desde el comienzo, y hay que definir la diferencia de la unidad y, sobre todo, por qué tiene que ser así. De lo contrario, ¿de qué unidad están hablando?

Así, pues, queda claro que no es posible ni que todas las unidades sean combinables ni que sean incombinables entre sí de ninguna de las formas reseñadas.

Pero tampoco está bien razonado lo que otros dicen sobre los números[195]. Son estos los que piensan que no hay ni simplemente ideas ni como números, pero que existen las cosas matemáticas[196] y que los números son los primeros entes y que su principio es el uno en sí. Pero es absurdo que haya un uno primero de los unos, como dicen ellos, pero no una díada primera de las díadas, ni una tríada de las tríadas: pues todas estas cosas son en virtud del mismo razonamiento[197]. Por tanto, si las cuestiones sobre los números son así y alguien sostiene que sólo existe el número matemático, entonces el uno no es principio (pues tal uno tiene que diferir de las demás unidades[198], y, si esto es así, la primera díada de las demás díadas, e igualmente los demás números sucesivos). Pero, si el uno es principio, las cosas de los números tienen que ser más bien como pensaba Platón y tiene que haber una díada primera y una tríada y no pueden ser combinables los números entre sí. Pero ya hemos expuesto las numerosas contradicciones que surgen si se sostiene esto. Pero, puesto que las cosas tienen que ser o de una forma o de otra y no son ni de una ni de otra, es imposible que el número sea separado.

---

195 Espeusipo y sus seguidores; cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf texto n. 45.

196 Las dimensiones y figuras geométricas, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 25 - 28, cf. texto n. 45.

197 Hemos de sospechar, entonces, que la anterior crítica sobre los números anteriores y posteriores (cf. 1081 a 29 - b 10) es una extensión aristotélica de esta crítica a Espeusipo hasta la hipótesis de la incombinabilidad absoluta de las unidades.

198 En el caso de que el uno en sí sea el pincipio de los números, es decir, en la doctrina de Espeusipo.

Pero de todo esto se desprende que la peor de todas es la tercera concepción, la de que el número matemático y el ideal son el mismo[199]. Pues tienen que converger por necesidad en una sóla doctrina dos errores: que es imposible que el número matemático sea de esta forma, y quien la mantiene debe diseñar hipótesis *ad hoc* y sostener, además, necesariamente cuanto tienen que sostener los que piensan el número a modo de especies.

La concepción pitagórica tiene menos inconvenientes que las anteriormente expuestas, pero tiene otras peculiares. Pues al no hacer separado al número, elimina muchas de las contradicciones. Pero es imposible que los cuerpos se compongan de números y que este sea el número matemático. Porque ni es verdad afirmar que hay magnitudes indivisibles ni, aunque ese fuera el caso, las unidades tendrían magnitud. Porque ¿cómo es posible que la magnitud se componga de indivisibles? Por lo demás, el número aritmético consta de unidades. Sostienen que los entes son número: al menos, aplican sus teoremas a los cuerpos como si constaran de números[200].

Recapitulando, si el número es algo por sí, si por necesidad ha de ser de alguno de los modos explicados, y, si ninguno de ellos es posible, resulta evidente que la naturaleza del número no será tal y como se la imaginan los que lo hacen separado.

47. *Metafísica*, I, 8, 990 a 29 - 32

Platón afirma que es otro tipo de número <el del cielo y el de la opinión, ocasión...>. Sin embargo, también él piensa que son números estas cosas y que son causas de estas cosas, pero que son éstos números inteligibles, mientras que ellos[201] creen que son sensibles.

---

[199] Tesis de Jenócrates, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

[200] Esta crítica es muy diferente a la realizada en *Metafísica*,III, 2, 998 a 7 - 19, cf. texto n. 75 y XIII, 2, 1076 a 38 - b 11, cf. texto n. 90, también bajo el nombre de pitagóricos. ¿Se trata de dos grupos de pitagóricos, el primero mucho más rudimentario que este?

[201] Los pitagóricos. En el contexto está comparando la teoría platónica de los números con la pitagórica: éstos asignan a cada cosa del cosmos (justicia, oportunidad...) un número ajustado al conjunto (cf. *Metafísica*, I, 8, 989 b 29 - 990 a 29 = 5, 985 b 26 - 33).

48. *Metafísica*, XIV, 3, 1090 a 16 - b 5

Pues bien, quienes sostienen que hay ideas y que son números, por captar por la exposición de cada cosa[202] algo uno en cada caso aparte de la pluralidad tratan de decir de alguna manera por qué es así. Pero, puesto que todo esto no es ni necesario ni posible, tampoco se puede afirmar que por estas razones exista[203] el número. Los pitagóricos, al ver que muchas características de los números se dan en los cuerpos sensibles, hicieron que los entes fuesen números, pero no separados, sino que los entes se compongan de números. ¿Y por qué? Porque las características de los números se encuentran en armonía tanto en el cielo como en otras muchas cosas. Pero quienes sostienen que sólo hay el número matemático[204] no pueden afirmar nada por el estilo según sus hipótesis, sino sólo decir que estas ciencias[205] no se ocupan de este tipo de cosas. Pero nosotros sostenemos que sí se ocupan, como ya dijimos antes[206]. Y es evidente que las matemáticas no están separadas: que, si lo estuvieran, sus cualidades no se darían en los cuerpos. Así, pues, los pitagóricos en esto están libres de reproche, pero en cuanto a hacer los cuerpos físicos de números, de lo que no tiene peso ni ligereza hacer lo que tiene peso y ligereza, parecen hablar de otro tipo de cielo y de cuerpos, pero no de los sensibles. En cambio, quienes hacen separado al número[207] porque los axiomas no podrían darse en las cosas sensibles, dicen enunciados verdaderos y que halagan el alma, y conciben que existen y que existen separados; y lo mismo vale para las magnitudes matemáticas. Es, pues, evidente que el razonamiento contrario dirá lo contrario y la aporía que acabo de plantear deberá ser resuelta por los que así piensan, por qué sin estar en modo alguno los números en lo sensible sus caracerísticas están en lo sensible.

49. *Metafísica*, XIV, 2, 1090 a 2 - 15

Se podría plantear también sobre los números la cuestión de dónde hay que aprehender la certeza de que los hay. En efecto, a

---

202 Sobre el método de exposición, cf. *Metafísica*, I, 9, 992 b 9 - 13, cf. texto n. 3.
203 Como sustancia separada.
204 Espeusipo, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.
205 Las matemáticas.
206 cf. *Metafísica*, XIII, 3, 1077 b 17 - 1078 b 6.
207 Los académicos, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

quien propone ideas le procuran una cierta causa para los entes[208], si es que cada número es una idea y la idea es para los demás en cierto modo causa del ser (concedámosles esto). Pero a quien no piensa de este modo por ver las dificultades inherentes a la teoría de las ideas de modo que por eso no construye números, pero acepta el número matemático, ¿de dónde tiene que recibir la certeza de que hay tal tipo de número y en qué es útil a los demás entes? Porque quien afirma que hay tal número no dice que sea número de nada, sino que lo propone como una cierta naturaleza que es por sí misma, ni parece que sea causa de nada: que todos los teoremas aritméticos valdrán también de las cosas sensibles, como ya fue expuesto[209].

50. *Metafísica*, V, 8, 1017 b 17 - 21

Se llama también sustancia a cuantas partes son inherentes a estos entes compuestos, que los definen y significan el esto concreto, eliminadas las cuales se elimina el todo, por ejemplo, el cuerpo se elimina si se elimina la superficie, como sostienen algunos, y la superficie si se elimina la línea: en general, el número parece a algunos ser de tal tipo (pues si se elimina, nada hay y define todo).

Génesis de los números

51. *Metafísica*, XIII, 8, 1083 b 23 - 36

Ademas, ¿procede cada unidad[210] de la igualación de lo grande y pequeño o una procede de lo grande y otra de lo pequeño? Porque, si ocurre de esta segunda manera, ni estará formado cada número de todos los elementos ni serán indiferenciadas las unidades[211], pues en la una habrá lo grande, en la otra lo pequeño, que son contrarios por naturaleza. ¿Y cómo serán las unidades de la tríada en sí? Una ha de ser impar: por eso, tal vez colocan al uno en sí como medio en lo impar.

---

[208] Causa formal, cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 18 - 19; 988 a 10 - 11, cf. texto n. 1. Platón y los platónicos, incluido Jenócrates.

[209] cf. *Metafísica*, XIII, 3, 1077 b 17 - 1078 b 6.

[210] Se refiere a cada número ideal.

[211] Componentes de cada número ideal.

Pero, si cada una de las unidades[212] está formada por la igualación de ambos principios, ¿cómo la díada podría ser una naturaleza unitaria, si está compuesta de lo grande y pequeño? ¿O en qué diferirá de la unidad[213]? Además, la unidad[214] es anterior a la díada (pues eliminada la unidad se elimina la díada). Con lo cual, necesariamente será idea de una idea, al ser anterior a una idea y haber nacido antes. Pero nacida ¿de qué? Porque la díada indeterminada duplica[215].

52. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 b 4 - 22.

Además, en modo alguno se nos trata de explicar cómo el número procede del uno y de la pluralidad[216]. Pues bien, de cualquier modo que lo intenten, les ocurren las mismas dificultades que a los que lo hacen a partir del uno y de la díada indeterminada. En efecto, hay quien deriva el número a partir de la pluralidad predicada universalmente, no de una concreta, el otro a partir de una pluralidad concreta, la primera (puesto que la díada es una primera pluralidad), de modo que, por así decirlo, en nada difieren ambas tesis, sino que ambas entrañarán las mismas dificultades, sobre su mezcla, su posición, su combinación o generación y demás. Y se podría preguntar, ante todo, si cada unidad[217] es algo unitario, de qué procede: pues cada una de ellas no es el uno mismo. Tiene que proceder necesariamente del uno mismo y de la pluralidad o de una parte de la pluralidad. Ahora bien, sostener que la unidad es pluralidad es imposible, puesto que es indivisible. Pero que procede de una parte de la pluralidad encierra otras muchas dificultades: pues por necesidad cada una de las partes habría de ser indivisible (a menos que la unidad sea también divisible y pluralidad), con lo cual el uno y la pluralidad no serían elementos (puesto que cada unidad no procede del uno y de la pluralidad). Además, quien afirma esto no hace otra cosa que un nuevo tipo de número: que el número es una pluralidad de indivisibles.

---

212 Número ideal. Esta es la tesis de Platón, cf. texto n. 6 y *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 23 - 25, cf. texto n. 46.

213 El primero de los números ideales

214 El primero de los números ideales.

215 cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1082 a 14 - 15, cf. texto n. 46.

216 Tesis de Espeusipo, cf. texto n. 6.

217 Cada uno de los números.

53. Metafísica, XIV, 3, 1090 b 32 - 1091 a12

Los primeros[218] que establecieron dos tipos de números, el ideal y el matemático, ni dijeron ni hubieran podido decir cómo y de qué se compone el matemático. Lo construyen como intermedio del ideal y del sensible. En efecto, si lo derivan de lo grande y lo pequeño, será igual al número ideal (pero de otro grande y pequeño, pues éste construye también las magnitudes[219]). Pero, si menciona alguna otra cosa, mencionará más elementos. Y, si el principio de uno y otro es uno y el mismo, el uno será algo común en estos y habrá que investigar cómo el uno es esta pluralidad y, al mismo tiempo, el número se genere de forma diferente que a partir del uno y de la díada indeterminada, siendo imposible según él[220].

Pero todo esto es absurdo y pugna consigo mismo y con lo razonable, y parece que se da en ello el discurso largo de Simónides: que el discurso largo se produce, como el de los esclavos, cuando no dicen nada sano. Incluso los propios elementos, lo grande y lo pequeño, parecen pedir socorro como si les arrastraran: que no pueden en modo alguno generar el número si no es el duplicado a partir del uno[221].

54. Metafísica, XIV, 4, 1091 a 23 - 29

Pues bien, sostienen que el impar no tiene generación, siendo evidente la generación de lo par: algunos construyen el primer número par a partir de desiguales, al ser igualados lo grande y lo pequeño. Por tanto, para ellos la desigualdad tiene que ser antes que la igualación: si siempre hubiesen estado igualados, no hubieran sido

---

[218] Platón y sus seguidores, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

[219] Es decir, es una doble crítica: de un sólo principio debería derivar el número ideal (discreto, unitario, limitado en cantidad), las magnitudes (continuo) y el número matemático (discreto e ilimitado en cantidad); cf. texto n. 56.

[220] Platón.

[221] Es decir, la única forma de generar los números es por adición de la unidad, como repetidas veces ha dicho (cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 a 30 - 33, cf. texto n. 45; 7, 1081 b 12 - 17, cf. texto n. 46), y, cuando los platónicos intentan otras, la reiteración del uno les resulta inevitable: la fuerza misma de las cosas les lleva a ello, parece repetir aquí Aristóteles, como en su juicio sobre los presocráticos en *Metafísica*, I, 3, 984 a 18 - 19, y en *Metafísica*, XIII, 9, 1086 a 1 - 2, cf. texto n. 74.

desiguales antes (que nada hay antes que siempre)[222]. De modo que resulta evidente que no construyen la generación de los números por fines teóricos.

55. *Metafísica*, XIV, 5, 1092 a 21 - b 8

Quienes sostienen que los entes proceden de elementos y que los primeros entes son los números deberían, distinguiendo cómo una cosa procede de otra, explicar de qué manera el número procede de los principios[223]. ¿Por mezcla? Pero no todo es mezclable, lo generado es otra cosa[224] y el uno no estaría separado ni sería otro tipo de naturaleza: pero es eso lo que ellos quieren. ¿Acaso por composición, como la sílaba? Pero por necesidad tendría posición, y quien lo piense pensaría separadamente el uno y la pluralidad. Por consiguiente, el número sería unidad y pluralidad, o lo uno y lo desigual. Y puesto que el estar compuesto de varias cosas puede ser a modo de componentes inherentes, o de componentes que no lo sean, ¿de cuál de las dos maneras está compuesto el número? No lo está a modo de componentes inherentes, sino como aquellos que tienen génesis. Pero ¿como lo que se deriva de un esperma? Pero no es posible que de lo indivisible se separe algo. ¿Acaso, entonces, de un contrario que no permanece? Pero cuanto es así procede también de alguna otra cosa que permanece. Pues bien, puesto que hay quien opone el uno a la pluralidad como contrario[225], el otro a lo desigual, utilizando el uno como lo igual[226], el número procedería de contra-

---

[222] Aquí hay el núcleo de una doble crítica: 1) pretenden generar la desigualdad (puesto que cada número es distinto de otro), cuando de hecho la presuponen (díada desigual de lo grande y de lo pequeño como principio): es un círculo; 2) lo relativo (la desigualdad) pasa así a ser anterior ontológicamente a lo en sí, algo que negaban: contradictoriedad (un desarrollo de este último aspecto, cf. texto n. 54).

[223] Se rechazan cuatro modos posibles de concebir la composición de los números en el platonismo:

I. por mezcla : 1092 a 24 - 26;
II. por composición: 1092 a 26 - 29;
III. por generación: 1092 a 2 9 - b 8:
   1. generación espermática: 1092 a 32 - 33;
   2. generación enantiológica: 1092 a 33 - b 8.

Otros modos de composición en *Metafísica*, XIII, 7, 1082 a 15 - 26, cf. texto n. 46; y *Física* I, 7, 190 a 31 - b 10.

[224] Distinta a sus componentes.

[225] Espeusipo, cf. texto n. 6.

[226] Platón, cf. texto n. 6.

rios: hay, por consiguiente, una cosa que permanece a partir de la cual y de otra es o se genera. Además, ¿por qué cuanto procede de contrarios o tiene contrarios se corrompe, aunque esté compuesto de todo el contrario, pero el número no?[227] Sobre esto no se nos dice nada. Sin embargo, sea intrínseco o no sea intrínseco, lo contrario corrompe, por ejemplo, el odio a la mezcla (y, con todo no debería: pues no le es contrario).

56. *Metafísica*, III, 4, 1001 b 19 - 25

Ahora bien, incluso si se supone, como sostienen algunos[228], que el número procede del uno en sí y de otra cosa que no es uno, no por eso habrá que dejar de investigar por qué y cómo lo generado unas veces es el número y otras la magnitud, si es que ese no uno era la desigualdad y siempre la misma naturaleza. En efecto, no está claro cómo del uno y de ésta ni cómo de un número y de esta podrían surgir las magnitudes.

57. *Metafísica*, XI, 2, 1060 b 6 - 19

Además, quienes[229] sostienen que el primer principio es el uno y que este es sustancia, y generan a partir del uno y de la materia el primer número y afirman que este es sustancia, ¿cómo resultará que lo que dicen es verdad? Porque ¿en qué sentido hay que pensar como unidad a la díada y a cada uno de los demás números compuestos[230]? Sobre esto ni dicen nada ni es fácil que lo digan. Porque, si alguien pone como principios las líneas o lo que les sigue (me refiero a las primeras superficies), estas no son en modo alguno sustancias separadas, sino cortes y divisiones, las unas de las superficies, las otras de los cuerpos (como los puntos lo son de las líneas) y, además, límites de los mismos cuerpos: y todo esto ocurre tam-

---

[227] El contrario destruye al contrario, cf. *Metafísica*, XIV, 4, 1092 a 2 - 3, cf. texto n. 28; y desarrollado en *Física*, I, 7, 190 a 13 - 191 a 3.

[228] Los acedémicos, cf. texto n. 53.

[229] Todos los académicos, cf. texto n. 6.

[230] Compuesto a partir de los principios académicos, el uno y un principio material (pluralidad, díada de lo grande y de lo pequeño...cf. texto n. 6).

bién en otras cosas, y nada está separado[231]. Además, ¿cómo se podría concebir la sustancia del uno y del punto? Pues de toda sustancia hay generación, pero del punto no la hay: que el punto es una división.

58. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 3 - 7.

Puede también uno plantearse, puesto que en los números no hay contacto, pero sí sucesión[232], si las unidades entre las que no hay intermedios, por ejemplo, las de la díada y la tríada, suceden al uno en sí o no, y si la díada es anterior a sus sucesores o lo es cualquiera de sus unidades[233].

Finitud o infinitud del número

59. *Metafísica*, XIII, 8, 1083 b 36 - 1084 b 2

Además, el número ha de ser o finito o infinito: pues, al convertir el número en algo separado, no es posible que no sea alguna de estas dos alternativas[234].

Pero evidentemente no es infinito, (ya que el número infinito no es ni par ni impar[235], y la generación de los números es siempre la

---

231 A la concepción platónica del uno como principio de los números, Aristóteles contrapone su concepción del uno como medida (cf. *Metafísica*, X, 1, 1052 b 20 - 24; XIV, 1, 1087 b 33 - 1088 a 14; cf, Cleary, 1995, p. 369 - 377), con lo cual puede justificar tanto su repetibilidad y fundamentar la serie de los números naturales como suma, como la condición analógica del uno y del ser; y opone a las dimensiones geométricas (puntos, líneas, superficies) como sustancias, su concepción como divisiones y límites (cf. texto n. 66 y *Metafísica*, XIV, 3, 1090 b 5 - 13, cf. texto n. 67), que le permite salvaguardar la divisibilidad ilimitada de las magnitudes; cf. Cleary, 1995, p. 74 - 77.

Sobre el concepto aristotélico de separación, cf. D. Morrison, 1985.

232 Esta es la respuesta aristotélica a la pluralidad de maneras confusas de concebir la relación de unos números y / o unidades con otras en las teorías platónicas, cf. texto n. 48 y *Metafísica*, XIII, 7, 1082 a 15 - 26, cf. texto n. 39.

233 Desarrollo de esta crítica en *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 21 - b 10, 1082 a 26 - b 1; 8, 1083 a 24 - 35, todos ellos en texto n. 46.

234 La refutación siguiente aúna las consideraciones estrictamente matemáticas con su conexión con las ideas, y eso en cada una de las dos posibilidades teóricas, la finitud y la infinitud de los números.

235 Aquí «infinito» *(ápeiron)* tiene el sentido de número «indeterminado», no el de serie ilimitada (1, 2, 3, n...).

de un número par o la un impar: si el uno se añade al par, da el impar; si es la díada la que se le añade, el número duplicado a partir del uno; si se suman dos impares, otro número par[236]. Y, si toda idea lo es de algo y los números son ideas, también el número infinito será idea de algo[237], ya de cosas sensibles o de cualquier otra. Sin embargo, esto no es posible ni en sus hipótesis ni en el razonamiento, al menos para quienes plantean así las ideas).

Pero si el número es finito, ¿hasta cuánto? Y esto hay que decirlo, no sólo el que lo es, sino también el por qué. Porque si lo es hasta la década, como quieren algunos[238], en primer lugar faltarán pronto especies: por ejemplo, si la tríada es el número del hombre en sí, ¿cuál será el número del caballo en sí? En efecto, en sí sólo es cada uno de los números hasta la década, y por necesidad tiene que ser alguno de estos números (pues que estos[239] son sustancias e ideas). Y, con todo, faltarán números: las especies de animales excederán a los números. Se hace evidente, al tiempo, que, si la tríada es el hombre en sí en este sentido, también lo serán las demás tríadas (puesto que son semejantes las de un mismo número[240]), con lo que habrá infinitos hombres: si cada tríada es idea, cada hombre será hombre en sí, y, si no, por lo menos hombres sin más. Y, si el número menor es parte del mayor, el número formado por las unidades combinables en el mismo número, y, si la tétrada en sí es idea de algo, por ejemplo, del caballo o de lo blanco, el hombre será parte del caballo, si es que el hombre es una díada. Pero es también absurdo el que haya una idea de la década, pero no de la endécada ni de los siguientes números. Además, hay y se generan algunas cosas de las que no hay

---

236 Resume aquí Aristóteles la teoría, de origen pitagórico, sobre lo par e impar: obtenemos un impar siempre que a un número par le añadamos la unidad: (2n) + 1 = (2n + 1) (esta es la definición de número impar recogida por Euclides, *Elementos*, libro VII, def. 7); obtenemos un número par en dos circunstancias: cuando cualquiera de los números siguientes al uno (2, 3, 4, n...) es multiplicado por dos (= 2n); y también cuando se suman dos números impares (2n + 1) + (2n + 1) = (4n + 2); cf. O. Becker, 1938, y 1957, p. 44 - 52.

237 En el doble sentido de tener instancias de las que es un universal, pero también en que es distinguible de otras cosas con las que no se confunde.

238 Platón (cf. *Física* III, 6, 206 b 32 - 33, cf. texto n. 12; cf. texto n. 60), y los pitagóricos (cf. *Metafísica*, I, 5, 986 a 8 - 9).

239 Los números hasta la década.

240 La compuesta por las dos unidades de la díada primera y la primera unidad de la tríada primera, la compuesta por la díada primera, la tríada primera y la tríada en sí, las componentes de la héxada..., cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 21 - b 10, 1082 a 26 - b 1; 8, 1083 a 24 - 35, todos ellos en texto n. 46.

especies[241] ¿Y por qué no habría de haberlas también de ellas? Por tanto, las especies no son causas.

Es, por lo demás, absurdo que el número hasta la década sea más ente y especie que la década misma[242], cuando de él no hay generación como unidad, pero de ella sí. Tratan a ese número hasta la década como si fuera perfecto[243]. Al menos, generan lo que le sigue, por ejemplo, el vacío, la proporción, lo impar y cosas por el estilo dentro de la década: asignan ciertas cosas a los principios, por ejemplo, mutación —estabilidad, bien— mal, pero otras a los números. De ahí que lo impar sea lo uno, pues si consistiera en la tríada ¿cómo iba a ser impar la péntada[244]? También las magnitudes las relacionan con la cantidad, por ejemplo, la primera línea, la indivisible, luego la díada, y luego estas cosas hasta la década[245].

60. *Metafísica,* XII, 8, 1073 a 17- 22

La doctrina de las ideas no tiene ninguna concepción propia[246] (en efecto, quienes proponen las ideas afirman que son números, pero sobre los números unas veces los tratan como infinitos, otras como delimitados hasta la década; pero por qué causa es esta la cantidad de los números nada se dice con seriedad demostrativa).

---

[241] Por ejemplo, de las negaciones, de lo ya desaparecido y de los términos relativos, cf. *Metafísica*, I, 9, 990 b 13 - 17, cf. texto n. 3 y XIII, 4, 1079 a 4 - 13, cf. texto n. 4.

[242] Sigo el texto de Ross. Se refiere a cada número de la década (díada, tríada, tétrada...): cada número es generado autónomamente. Pero que la década se genere como unidad va en contra de lo que el propio Aristóteles dice sobre las dos péntadas diferentes que la constituyen y que hace pensar en una aplicación de la díada de lo grande y de lo pequeño a la péntada (cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1082 a 1 - 11, cf. texto n. 39).

[243] Quienes utilizan la década como número limitado (Pitagóricos y Platón) se sirven de ella como modelo, y generan todo lo existente por un doble procedimiento: por los principios (los números, cf. textos n. 51 - 58, el bien y mal,cf. texto n. 28 - 38, estabilidad y cambio), y por los números (vacío, proporción, par, impar, dimensiones espaciales).

[244] Lo impar es atribuido, por tanto, al principio mismo. De ahí que en otro paso se nos informe que no generan lo impar, cf. texto n. 54.

[245] cf. *Metafísica*, XIV, 3, 1090 b 20 - 24, texto n. 67 y VII, 11, 1036 b 13 - 17, cf. texto n. 79.

[246] Sobre el número de sustancias.

61. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 b 23 - 27.

Además, habría que preguntarles a quienes así razonan[247] si el número es finito o infinito. Pues hay, al parecer, una pluralidad finita, a partir de la cual y del uno derivan las unidades finitas. Pero es distinta la pluralidad en sí y la pluralidad infinita. ¿Qué pluralidad es, entonces, el elemento y el uno?

Confusión de concepción lógica y matemática de los números

62. *Metafísica*, XIII, 8, 1084 b 2 - 1085 a 2.

Además, si el número es separado, resultaría difícil saber si es anterior el uno o la díada y la tríada. En cuanto que el número es compuesto, el uno, pero en cuanto que lo universal y la especie son anteriores, el número: en efecto, cada una de las unidades es parte del número como materia, él es su especie. Que también el ángulo recto es anterior al agudo, porque está determinado incluso por la definición; pero en cierto modo lo es el agudo, porque es parte y en él se divide el recto. En cuanto materia son anteriores el agudo, el elemento y la unidad, pero en cuanto especie y sustancia manifestada en la definición, el ángulo recto y el compuesto de materia y especie: que ambos están más próximos de la especie y de aquello de que hay definición[248], pero es posterior en la generación. Entonces, ¿en qué sentido es principio el uno? Porque no es divisible, dicen[249]: pero tampoco son divisibles ni lo universal ni lo particular ni el elemento. Pero de distinto modo, en un caso por definición, en otro en el tiempo. ¿De cuál de los dos modos es, entonces, principio el uno? Pues, como queda dicho, también el ángulo recto parece ser anterior al agudo y éste al recto, a pesar de ser cada uno de ellos algo uno. Pues bien, hacen de ambas maneras al uno principio. Pero esto es imposible: pues de la una lo es como especie y sustancia, de la otra como parte y materia. Es verdad que en cierta medida cada una de ambas cosas[250] es algo unitario: en realidad sólo lo es en po-

---

[247] A quienes derivan el número a partir del uno y de la pluralidad universal y / o particular, es decir, Espeusipo y seguidores, cf. texto n. 52.

[248] La esencia, sustancia o entidad y lo universal.

[249] cf. texto n. 41.

[250] La especie y sustancia por un lado, la parte y materia por otro.

tencia (al menos, si el número es algo unitario y no un mero montón, sino cada uno compuesto de unidades diferentes, como sostienen), pero no en acto, por más que cada una de ellas sea una unidad.

La causa de semejante error es que lo perseguían simultáneamente desde las matemáticas y desde las definiciones universales[251]: por lo primero, establecieron el uno y el principio como un punto (en efecto, la unidad es un punto sin posición: y lo mismo que otros compusieron los entes a partir de lo más pequeño[252], así procedieron estos, de modo que la unidad resulta materia de los números y, al tiempo, anterior a la díada, pero, a su vez, posterior, en cuanto que la díada es un todo unitario y una especie). Pero por investigar universalmente consideraron al uno predicado también en este sentido, como parte. Pero es imposible que ambas cosas ocurrran simultáneamente en lo mismo. Y, si el uno debe ser en sí [lo único que no tenga posición] (pues en nada se diferencia, sino porque es principio), y si la díada es divisible, pero la unidad no, la unidad sería más semejante al uno en sí. Y, si lo es la unidad, también el uno será más semejante a la unidad que a la díada: una y otra unidad serán, entonces, anteriores a la díada. Sin embargo, lo niegan: al menos, generan primero la díada.

---

[251] Esta crítica se basa a) en la equiparación del uno principio con la unidad y b) en mostrar cómo la unidad funciona de distinto modo en la matemática y en la lógica. En matemáticas la unidad es un punto sin posición (cf. *Metafísica*, V, 6, 1016 b 24 - 25), que funciona como elemento de un conjunto, por ejemplo, cada una de las unidades del tres - «materia» en terminología de Aristóteles, cf. *Metafísica*, I, 9, 991 b 21, cf. texto. n 3 -, o como conjunto unitario, por ejemplo, el tres, cualesquiera que sean sus componentes, en cuyo caso se le considera a la totalidad como unidad , «especie» en terminología aristotélica. Hay, por tanto, incompatibilidad entre el lado cuantitativo (parte - todo) y el lógico (materia - forma) dentro de lo matemático. Ambos tipos de unidades y de dimensiones de la matemática son incompatibles y los platónicos no las distinguen.

En lógica la unidad es semejante al uno en sí por su indivisibilidad. Pero el uno es anterior a la díada, pues es su principio; la unidad debería, entonces, se anterior a la díada. Sin embargo, generan antes la díada que la unidad, pues la unidad la generan sólo como componente del número de que forma parte, la díada, cf. *Metafísica*, XIII, 7,.1081 a 30, cf. texto n. 39. De nuevo estamos aquí ante la dimensión lógica (anterioridad / posterioridad de concepto, por semejanza), y la matemática (divisibilidad, generación).

Hay, por tanto, una doble incompatibilidad entre la lógica y la matemática en cuanto a la principialidad del uno: desde la perspectiva de la matemática, desde la perspectiva de la lógica misma.

[252] Los atomistas.

Además, si la díada en sí es algo uno y también la tríada en sí, ambas formarán una díada. ¿De qué constará, entonces, esta díada[253]?

63. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 23 - 31

En todo esto surge una dificultad común, la misma que se da en las especies de un mismo género, cuando se afirma lo universal, la de si el animal en sí está en el animal o es algo distinto del animal mismo. En el caso de que no esté separado, no hay dificultad ninguna; pero, si están separados el uno y los números, como afirman quienes sostienen esto[254], no es fácil solucionarlo, si es que hay que llamar «no fácil» a lo imposible. Pues, cuando uno piensa en el uno de la díada y, en general, del número, ¿piensa en algo en sí o en otra cosa?

Los números como causas

64. *Metafísica*, XIV, 5 - 6, 1092 b 8 - 1093 b 29

Tampoco queda definido de qué manera los números son causas de las sustancias y del ser[255], si como límites (como los puntos lo

---

[253] Esta pregunta encierra una doble dificultad: ¿de cuántos componentes, cinco o dos? Pero también, ¿cuál será su modo de generación, a partir del uno y de la díada indeterminada o por suma de la díada en sí y de la tríada en sí, que en cuanto números ideales no son combinables? Desarrollo de esta crítica en *Metafísica*, XIII, 7, 1082 b 11 - 19, cf. texto n. 46.

[254] Los académicos, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 4, cf. texto n. 45.

[255] Resumen del texto:

I. No especifican el modo de concebir el número como causa: 1092 b 8 - 25:
  1. si como figura de las cosas (1092 b 9 - 13);
     si como razón numérica (1092 b 13 - 15).
  2. En cualquier caso (1092 b 15 - 25):
     — no explican las cualidades;
     — no son ninguna de las cuatro causas.
II. No aportan utilidad alguna: 1092 b 26 - 1093 a 1:
  1. son las propiedades naturales de sus componentes (agua y miel), no las proporciones numéricas, las que hacen eficaz al hidromiel (1092 b 26 - 30);
  2. y eso porque la razón numérica se basa en una proporción, no en una multiplicación (1092 b 30 - 1093 a 1);
III. Conlleva confusión de realidades: 1093 a 1 - b 21:

son de las magnitudes y como Eúrito establecía cuál era el número de algo, por ejemplo, este número el del hombre, este el del caballo, lo mismo que quienes reconducen los números a las figuras triángulo y cuadrilatero, imitando de este modo con las piedras las formas de los seres naturales[256]), o porque la consonancia es una razón[257] de números, e igualmente también el hombre y cada una de las demás cosas.

Pero las cualidades —lo blanco, lo dulce y lo caliente— ¿cómo son números[258]? Que los números no son la sustancia ni causantes de la forma es evidente: la sustancia es la definición, y el número es materia. Por ejemplo, de la carne o del hueso la sustancia es número de la siguiente forma, tres partes de fuego, dos de tierra[259]. Y siempre el número que sea lo es de algunas cosas, o de fuego o de tierra o de unidades[260], pero la sustancia es la mezcla de tal cantidad con respecto a tal otra: y esto ya no es un número, sino la definición de una mezcla de números somáticos o de cualesquiera otros[261]. Así,

---

1. al coincidir dos realidades con un mismo número, deberían tener las mismas características (1093 a 1 - 11);
2. las semejanzas en las cosas hay que explicarlas por causalidades reales, no por meras coincidencias (1093 a 13 - b 11);
3. los bienes que consiguen explicar se deben al carácter analógico de las categorías (1093 b 11 - 21).

Conclusiones: 1093 b 24 - 28.

[256] Los pitagóricos sostenían que la unidad tenía tamaño y que la magnitud era descomponible en unidades en último termino indivisibles (cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1083 b 8 - 19, cf. texto n. 46). Tomando una de esas unidades como medida podían identificar el número de un objeto con un número entero y, al tiempo, representarlo, por ejemplo, con piedras. Fundían así la geometía y la aritmética. Por lo menos, los pitagóricos más primitivos. Otra tradición más tardía y elaborada entenderá la relación de geometría y aritmética de manera más compleja sin cancelar aquellos dos presupuestos iniciales; los testimonios sobre Eúrito, cf. Timpanaro - Cardini, 1962, II, p. 250 ss; y el trabajo de A. Bélis, 1983.

[257] En este párrafo Aristóteles maneja simultáneamente dos sentidos de *lógos:* como «razón» numérica (para distinguir esta concepción del número de la de Eúrito) y como «definición»: el número sería causa en ambos sentidos.

[258] Las cualidades no tienen figura y no pueden, por tanto, ser representadas como dibujos numéricos. Pero tampoco como razones, puesto que las cualidades son continuas - tienen *un más y un menos* , cf. *Categorías*, 8, 9 a 28 - b 19 = 10 b 26 - 29 - y son variables, mientras que las razones o son discontinuas o fijan las relaciones. Además, —y este es el sentido definicional—, sólo las sustancias tienen definición, pero no las cualidades: no habría, por tanto, número de las cualidades.

[259] Es decir, la proporción.

[260] cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 21, cf. texto n. 45.

[261] Argumento confuso, que quizás pueda ser interpretado de la siguiente manera: el número nunca es autosuficiente, sino siempre es número de algo, presupone un suje-

pues, ni el número es causa agente —ni el número en general ni cada uno en particular—, ni es materia[262] ni razón y especie de las cosas[263]. Pero es que tampoco es causa final.

Podría uno plantearse también cuál es la ventaja que se deriva de los números por el hecho de que la mezcla sea un número, ya sea uno fácilmente calculable[264] ya sea impar. Porque en realidad la hidromiel mezclada tres por tres no es más sana, sino que beneficiaría más, aunque no estuviera en razón numérica alguna, pero estuviera bien diluida en agua que si no estuviera mezclada, pero estuviera en una relación numérica. Además, las razones de las mezclas están en la correlación de números, no en números, por ejemplo, tres a dos, no tres por dos. En las multiplicaciones, en efecto, el género debe ser el mismo, de modo que hay que medir la lista que comienza 1 por 2 por 3 por el 1, y la 4 por 5 por 6 por el 4: de modo que todo se mida por lo mismo. Por tanto, no será el número del fuego 2 por 5 por 3 por 7 ni el del agua 2 por tres[265].

Pero, si todo tiene que participar del número, por necesidad ocurrirán muchas cosas, las mismas, y el mismo número se atribuirá a una cosa y a otra. ¿Es, entonces, esta la causa y por eso es la cosa o resulta oscuro? Por ejemplo, supongamos uno cualquiera el número de los desplazamientos del sol, y también uno el de la luna y de cada vida y de cada edad de los animales, ¿qué impide, entonces, que algunos de ellos sean cuadrados, otros cubos, otros iguales y otros do-

---

to, aun en el caso de que se lo quiera concebir como definición (tres cuartos *de* agua y *uno* de tierra), mientras que la sustancia, de ser número, sería como una totalidad que encierra naturalezas autosustantes (agua y tierra) en determinada cantidad. Es decir, Aristóteles estaría aplicando su teoría categorial: la cantidad —el número— se apoya en la sustancia y no a la inversa.

262 Acaba de decir en línea 18 que el número es «materia». La explicación está en la pluralidad de sentidos de «materia»: en la línea 18 «materia» significa «componente» de una definición; aquí, «sustrato físico». Además, el número no puede ser materia, porque ésta es amorfa e indeterminada.

263 cf, *Metafísica*, I, 9, 991 b 9 - 21, cf. texto n. 3.

264 Pares.

265 En las correlaciones —proporciones— se forma un todo en que el conjunto es lo significativo, por ejemplo, 8:6 :: 6:4 (media proporcional aritmética), correlación diferente a 8:4 :: 4:2 (media proporcional geométrica), que tienen reglas diferentes de funcionamiento: constituyen figuras distintas. Mientras que en la multiplicación se trata de una reiteración de lo mismo que no varía la naturaleza del punto de partida.

En el caso del agua y del fuego deberá buscarse el número en una proporción, puesto que se trata de compuestos, no de elementos iniciales, tesis que ya Platón había propuesto en el *Timeo*, 31 b - 32 c.

bles? Nada, en efecto, lo impide, sino que es necesario que transcurran en alguno de estos números, si es que todo ha de participar del número. Y sería posible que las cosas diferentes coincidieran en el mismo número. Pero, entonces, si dos cosas coincidiesen en el mismo número, las cosas que tuviesen la misma especie de número tendrían también mutuamente las mismas características, por ejemplo, la luna y el sol tendrían las mismas variaciones.

Y ¿por qué habrían de ser estas las causas? Las vocales son siete, la armonía son siete cuerdas, siete las pléyades, a los siete años echan los dientes los animales (algunos, otros no), siete lucharon en torno a Tebas. ¿Acaso por las características de este número fueron ellos siete o las pléyades son siete estrellas? ¿O fueron ellos siete por las puertas o por cualquier otra causa, y nosotros contamos así y la Osa doce y otros más? Puesto que también sostienen que la X, la Ps y Z[266] son acordes musicales y, puesto que estos son tres, también las letras deben ser tres. Pero que pudiera haber miles de cosas por el estilo no les importa (podría haber un solo signo para la G y la R). Pero, si lo es porque cada uno de estos sonidos, y ningún otro, es doble, la causa radica en que, al ser tres las localizaciones de la boca, en cada una se aplica un único sonido, la ese, por eso son tres sólo, no porque los acordes sean tres —que son más los acordes—, mientras que las consonantes dobles no pueden ser más. Estos son semejantes a los antiguos comentadores de Homero, que ven las pequeñas semejanzas, pero descuidan las grandes. Algunos sostienen que hay muchas cosas de este tipo, por ejemplo, que de las cuerdas intermedias la una es un 9, la otra un 8, y que el verso épico un 17, número igual a la suma de aquellos y que transcurre en el lado derecho con 9 sílabas y en el izquierdo con 8; y que en las letras la distancia desde la alfa a la omega es la misma que en las flautas desde el sonido más grave al más agudo, cuyo número es igual a la melodía total del ciclo. Pero no hay que tener cuidado con que nadie tenga problemas ni en encontrar ni en predicar tales tipos de cosas en los seres eternos, puesto que también los hay en los perecederos.

Pero las tan alabadas naturalezas de los números y las cosas contrarias a ellos y, en general, las cuestiones matemáticas, tal como algunos las exponen y las hacen causas de la naturaleza, parecen desvanecerse ante quienes las examinan de este modo (pues de ninguno

---

266 Son las consonantes dobles oclusivas griegas: gutural + s, labial + s, dental + s.

de los modos en que se distinguen los principios de ninguno es causa ninguno de esos números). Sin embargo, en cierto modo hacen evidente que existe el bien y que a la serie de lo bello pertenecen lo impar, lo recto, lo cuadrado y las potencias de algunos números: las estaciones tienen, en efecto, también tal tipo de número. Y todo cuanto extraen de los teoremas matemáticos tiene también este poder[267]. Por eso, todo esto se parece a casualidades: son cosas que ocurren, pero todas las cosas tienen aspectos comunes unas con otras, y forman unidad por la analogía: en cada categoría del ente se da lo análogo, como lo recto en la longitud así en la anchura lo plano, igualmente en el número lo impar, y en el color lo blanco.

Además, los números ideales no son causa de los acordes y de cosas por el estilo (difieren, en efecto, entre sí los que son iguales en especie: como también las unidades). De modo que, al menos por este motivo, no hay que hacer especies.

Resumiendo, esto es lo que ocurre y se podrían aducir aún otras muchas más cosas. Y las numerosas dificultades sobre la generación de los números y el no poder sistematizarla en modo alguno parece ser prueba de que lo matemático no está separado de lo sensible, como algunos sostienen, y que no son estos los principios.

DIMENSIONES IDEALES

65. Metafísica, XIII, 9, 1085 a 7 - b 4.

Dificultades semejantes ocurren también en los géneros posteriores al número, la línea, el plano y el volumen. Algunos[268] los construyen a partir de las especies de lo grande y de lo pequeño, por ejemplo, las longitudes a partir de lo largo y de lo corto, los planos a partir de lo ancho y de lo estrecho, los sólidos a partir de lo profundo y de lo somero: que todo esto son especies de lo grande y de lo pequeño. El principio del uno en estas cuestiones cada cual lo establece de una manera diferente[269].

---

267 cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1084 a 31 - 36, cf. texto n. 59.

268 Platón y sus seguidores, que ellos eran los mantenedores de la díada de lo grande y de lo pequeño como principio, cf. texto n. 6.

269 cf. *Metafísica*, XIV, 3, 1090 b 21 - 24, cf. texto n. 67.

También en esto se ponen de manifiesto mil absurdos, artificiosidades y opiniones contrarias a todo lo razonable. Porque todo esto resulta inconexo entre sí, si es que los principios no se siguen unos de otros como para que lo ancho y lo estrecho no sea también largo y corto. (Pero, entonces, el plano será línea, y el volumen será plano. Y, además, ¿cómo se justificarán los ángulos, las figuras y demás?). Y ocurre lo mismo que con las cuestiones concernientes al número: pues todo esto son variantes de la magnitud, aunque la magnitud no se deriva de ellas, como tampoco la longitud se deriva de lo recto y de lo curvo, ni los sólidos de lo liso y lo rugoso[270]. (...).

En resumen, algunos generan las magnitudes a partir de tal tipo de materia[271], otros a partir del punto (el punto les parece ser no uno, sino como el uno) y de otra materia como la pluralidad, pero no de la pluralidad[272]. En estas hipótesis hay no menos dificultades que en las demás. Porque, si la materia es única, entonces serán lo mismo una línea, un plano y un sólido (pues a partir de las mismas cosas surgirá uno y lo mismo). Pero, si las materias son varias y una es la de la línea, otra la del plano y otra la del sólido, o bien se implicarán unas a otras o no; con lo cual también ocurrirán las mismas dificultades en esta hipótesis: o el plano no incluirá la línea o será él mismo línea.

66. Metafísica, VII, 2, 1028 b 16 - 27

A algunos les parece que los límites del cuerpo, como la superficie, la línea, el punto y la unidad, son sustancias, y más que el cuerpo y el volumen[273].

Además, algunos no creen que aparte de lo sensible haya nada por el estilo, pero otros creen que hay varias cosas y que son más eternas, como Platón, que consideraba a las especies y a lo matemático dos sustancias, y una tercera a la sustancia de los cuerpos sensibles, y Espeusipo pensaba en más sustancias, comenzando por el uno, como principios de cada sustancia, una para los números, otra

[270] cf, *Metafísica*, I, 9, 992 a 10 - 24, cf. texto n. 3.
[271] Las especies de lo grande y pequeño.
[272] Doctrina de Espeusipo y seguidores, cf. Isnardi Parente, 1980, frag. 84; Tarán, 1981, frag. 51.
[273] cf. *Metafísica*, XIV, 3, 1090 b 5 - 7, cf. texto n. 67.

para las magnitudes, y luego para el alma: de esta manera amplía <el número de> sustancias. Otros[274] sostienen que las especies y los números tienen la misma naturaleza, y que las demás cosas les siguen, las líneas y los planos, hasta la sustancia del cielo y las cosas sensibles.

67. *Metafísica*, XIV, 3, 1090 b 5 - 32

Hay algunos que del hecho de que el punto sea límite y extremo de la línea, la línea del plano y el plano del volumen creen que tienen que ser por eso de este tipo de naturalezas[275]. Pero hay que detenerse en este argumento, no sea demasiado flojo. En efecto, ni los extremos son sustancias, sino que todo este tipo de cosas son más bien límites (puesto que también en el caminar y, en general, en el movimiento hay un límite: pero que este sea una sustancia y un ente concreto es absurdo). Pero es que, aunque lo fueran, todos ellos serían de estos entes sensibles (que de ellos habla el argumento): ¿en virtud de qué, entonces, iban a estar separados?

Además, si no se es un atolondrado, se podría investigar sobre todo número y sobre las dimensiones matemáticas la tesis según la cual lo anterior y lo posterior no tienen entre sí ningún tipo de composición (en efecto, para quienes sostienen que sólo hay las matemáticas[276], si no hubiera número, no por eso dejaría de haber magnitudes y, si no hubiera estas, habría alma y los cuerpos sensibles: pero la naturaleza no parece ser una rapsodia de fenómenos, como una mala tragedia). Pero quienes sostienen las ideas[277] se evitan esta desconexión: construyen las magnitudes de la materia y de un número, de la díada las longitudes, de la tríada tal vez los planos, de la tétrada o también de otros números —qué más da— los volúmenes[278].

---

[274] Jenócrates, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

[275] Sustancias separadas, como se deduce de la argumentación inmediatamente anterior.

[276] Y no las ideas, doctrina de Espeusipo y seguidores, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 14 - 16, cf. texto n. 45. Aristóteles les reprocha no encontrar ninguna relación entre las distintas zonas de la matemática (geometría y aritmética) ni entre las matemáticas, el alma y lo sensible.

[277] Los platónicos, incluyendo a Jenócrates.

[278] En la construcción de las dimensiones sigue también Platón el mismo criterio que en la generación de los números: un principio material - cada una de las especies de lo grande y de lo pequeño, cf. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 7 - 14, cf. texto n. 65 -, y

Pero estos, ¿serán ideas? ¿o cuál será su modo de ser? ¿y qué aportarán a los entes? Nada, como tampoco las matemáticas, tampoco esto les aportará nada. Por lo demás, ningún teorema hay acerca de ellos[279], a menos que alguien quiera transformar las matemáticas y proponer ideas propias. Que no es difícil concebir cualesquiera hipótesis y parlotear y argumentar a placer. Estos desvarían, pues, de medio a medio al hacer deslizar las matemáticas sobre las ideas.

68. *Tópicos*, VI, 4, 141 b 15 - 34

Por consiguiente es mejor, en general, intentar conocer lo posterior por lo anterior: pues esto es más científico. Ahora bien, para los incapaces de conocer de este modo tal vez sea necesario argumentarles a través de lo más conocido para ellos. De tal tipo son las definiciones del punto, la de la línea y la de la superficie: todas ellas muestran lo anterior por medio de lo posterior. Afirman, en efecto, que lo uno es límite de la línea, esta de la superficie, y esta del volumen[280]. Pero no hay que olvidar que a quienes así definen les resulta imposible mostrar la esencia de lo definido, a menos que ocurra que sea idéntico lo más conocido por nosotros y lo más conocido sin más, si es que quien trata de definir bien debe definir por el género y las diferencias, y estas cosas corresponden a lo más conocido en sí y anterior a la especie: que la desaparición del género y de la diferencia arrastra a la especie; de modo que son anteriores a la especie. Y son también más cognoscibles: pues por necesidad, al conocer la especie, se conoce también el género y la diferencia (quien conoce al hombre, conoce también animal y pedestre), pero, conocidos el género o la diferencia, no por eso se conoce necesariamente también la especie: la especie es, pues, menos cognoscible[281].

---

un representante del uno - un número. Obtenemos así el siguiente esquema derivativo: la línea se construye con lo largo - corto y con la díada, la superficie con lo ancho - estrecho y la tríada, el volumen con lo profundo - somero y la tétrada.

[279] Estas dimensiones construidas idealmente con las especies de lo grande y lo pequeño.

[280] cf. textos n. 66 y 67.

[281] Para los conceptos de lo más conocido en sí / para nosotros, cf. *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1095 b 2 - 3, cf. texto n. 5,

69. *Metafísica*, VII, 11, 1036 b 7 - 20

Y puesto que esto parece ser posible, pero no está claro cuándo, tienen algunos[282] ya dificultades tanto en el círculo como en el triángulo por no considerar conveniente definirlos por medio de líneas y del continuo, sino que también todas estas cosas las definen exactamente de la misma forma que las carnes y los huesos del hombre, y el bronce y la madera de la estatua[283]: reconducen todo a los números y sostienen que la definición de la línea es la del dos. Y quienes hablan de ideas unos afirman que la díada es la línea en sí[284], otros que la especie de la línea, pues en algunas cosas —dicen— son lo mismo la especie y aquello de que es especie (por ejemplo, la díada y la especie de la díada[285]), pero en la línea ya no. Les ocurre, entonces, que es única la especie de muchas cosas cuya especie parece ser distinta (algo que les ocurrió también a los pitagóricos), con lo cual es posible hacer de todas las cosas una y la misma especie, y que todas las demás no sean especies: así, de seguro, todo será uno[286].

70. *De generatione et corruptione*, I, 2, 316 a 5 - 14

La razón de tener poca capacidad para captar sinópticamente los datos comunmente aceptados es la falta de experiencia. Por eso, quienes más han intimado con los fenómenos físicos mejor pueden proponer principios que sean capaces de abarcar la mayor parte de los fenómenos. Pero quienes sumidos en largos razonamientos no observan los datos rápidamente quedan al descubierto como gentes de poco alcance. Por todo esto se puede ver también cómo difieron los que proceden físicamente de los que proceden

---

282 Pitagóricos, cf. Timpanaro Cardini, III, 1964, Anónimo, 25, p. 146.

283 Es decir, como materia, cf. *Metafísica*, I, 5, 986 a 15 - 17.

284 cf. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 7 - 14, cf. texto n. 65; XIV, 3, 1090 b 20 - 24, cf. texto n. 67.

285 Mientras que hay líneas rectas y curvas, sólo hay un tipo de número, concepción esta última criticada por Aristóteles bajo el lema del «número primero y segundo», cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 29 ss, cf. texto n. 46.

286 Insiste Aristóteles en la crítica de que convertir las cosas en números conlleva su confusión, porque pueden coincidir realidades de distinta naturaleza en un mismo tipo de número, cf. *Metafísica*, XIV, 6, 1093 a 1 - b 21, cf. texto n. 64, y, de ahí, concluye también en la pretendida unificación del universo, que en otros momentos ha rechazado por la invalidez del argumento de la exposición, cf. *Metafísica*, I, 9, 992 b 10 - 13, cf. texto n. 3.

lógicamente[287]. Por ejemplo, sobre si hay magnitudes indivisibles unos[288] las afirman porque, de lo contrario, el triángulo en sí sería muchos, mientras que Demócrito podría dar mejor la impresión de que emplea razonamientos adecuados y físicos.

71. *Tópicos*, VI, 6, 143 b 11 - 32

Además, si alguien divide el género por negación, como quienes definen la línea como una «longitud sin anchura»: pues no significa otra cosa sino que no tiene anchura. Ocurrirá, entonces, que el género participa de la especie: pues toda longitud o tiene anchura o no la tiene, puesto que de cada cosa es verdadera o la afirmación o la negación y, por consiguiente, también el género «línea», al ser una longitud, tendrá anchura o no tendrá anchura. La definición de una especie es longitud sin anchura, e igualmente longitud con anchura. Y son diferencias el tener anchura o no tener anchura. Y la definición de la especie se hace con la diferencia y el género, de modo que el género recibiría la definición de la especie. Y recibiría igualmente la de la diferencia, puesto que la otra de las diferencias mencionadas se predica por necesidad del género.

Este tópico es útil contra los que sostienen que hay ideas. En efecto, si hay la longitud en sí, ¿cómo se predicará del género que tiene anchura o que no la tiene? De cada longitud ha de ser verdad uno de los dos, si ha de ser verdadero del género. Pero no ocurre esto: pues hay longitudes que tienen anchura y otras que no la tienen[289]. De modo que este tópico es sólo útil contra los que afirman que todo género es uno en número. Y esto es lo que hacen los que proponen las ideas: afirman, en efecto, que la longitud en sí y el animal en sí son un género.

---

287 Aristóteles suele utilizar la expresión *logikõs* críticamente para referirse a un procedimiento demasiado general, no atenido a lo concreto del caso, por ejemplo, en su rechazo de la teoría platónica del bien, en que le reprocha no pensar según las necesidades específicas de la ética, cf. *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096 b 30 - 31; cf. W. Charlton, 1970, p. IX - XII.

288 Platón y seguidores, entre ellos, Jenócrates, cf. *Sobre las líneas indivisibles*, 968 a 9 - 14, cf. texto n. 93; cf. Cleary, 1995, 135 - 138.

289 Las longitudes sensibles y las longitudes matemáticas.

72. *Analítica posteriora*, I, 10, 76 b 39 - 77 a 3

Ni el geómetra propone hipótesis falsas, como afirmaron algunos al sostener que no hay que servirse de la falsedad y que el geómetra dice falsedad al llamar de un pie a la línea que no es de un pie o recta a la línea trazada que no es recta. Pues el geómetra no concluye nada por ser esta la línea que él ha pronunciado, sino lo mostrado por medio de estas[290].

73. *Metafísica*, V, 11, 1018 b 37 - 1019 a 4

También se llaman «anteriores» a las cualidades de las cosas anteriores, por ejemplo, la rectitud es anterior a la lisura: pues lo primero es una cualidad de la línea en sí, lo segundo lo es de la superficie. Pues bien, unas cosas se dicen anteriores y posteriores en este sentido, otras por naturaleza y por sustancia: las que pueden ser sin otras, pero estas no pueden ser sin las primeras[291]: esta distinción la empleó Platón.

RESUMEN DE LA TEORÍA DE LOS NÚMEROS Y DIMENSIONES IDEALES

74. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 b 34 - 1086 a 21.

Todo esto y otras cosas por el estilo[292] ponen de manifiesto que es imposible que el número y las magnitudes estén separadas. Es más, la discordancia de métodos en el tratamiento de los números es señal de que las cosas mismas, al no ser verdaderas, son lo que les depara el desasosiego[293]. Quienes[294] proponen únicamente lo mate-

---

[290] Esta observación no se dirige contra Platón, que sostiene una posición casi idéntica a la de Aristóteles en *República*, 510 d 5 - 511 a 2; quizás se dirija contra Protágoras, cf. *Metafísica*, III, 2, 997 b 35 - 998 a 4, cf. texto n. 75; cf. Dietz, 1976, p. 86 - 92.

[291] Doble tipo, pues, de anterioridad - posterioridad: la de las cualidades entre sí, según la anterioridad del sujeto de que son cualidades; la de la fundamentación asimétrica; sobre esta segundo criterio de anterioridad / posterioridad, cf. J. Stenzel, 1933, p. 50 - 53.

[292] Resume aquí Aristóteles su crítica a las teorías de los números y dimensiones ideales desarrollada en *Metafísica*, XIII, 7 - 9, 1080 b 37 - 1085 b 34, y texto n. 45.

[293] cf. *Metafísica*, XIV, 3, 1091 a 9 - 12, cf. texto n. 53.

[294] Espeusipo y seguidores, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

mático junto a lo sensible, al captar la dificultad y lo ficticio de las especies, se alejaron del número ideal y aceptaron sólo el matemático. Pero quienes[295] quisieron proponer al tiempo las especies y los números, al no advertir, si se proponen estos principios, cómo habría de ser el número matemático junto al ideal, identificaron el número ideal y el matemático, en la definición, porque de hecho queda eliminado el matemático (proponen hipótesis peculiares, no matemáticas). Quien[296] primero estableció que había especies y que las especies y lo matemático eran números, los distinguió razonablemente. De modo que todos en cierto sentido tienen razón, pero en conjunto no la tienen. También ellos están de acuerdo con esto, al no decir lo mismo, sino lo contrario. Y la causa es que los principios y las hipótesis son falsos: que, como dice Epicarmo, es difícil decir algo sano a partir de lo que no lo es, «nada más dicho, se descubre al punto que está mal»[297].

Pero sobre los números basten las dificultades planteadas y las distinciones (pues el ya persuadido se persuadiría aún más con más argumentos, pero quien no está persuadido ni siquiera con más podríasele persuadir).

IDEAS

75. *Metafísica*, III, 2, 997 a 34 - 998 a 19

Además, ¿habrá que afirmar que sólo existen las sustancias sensibles o también que junto a estas hay otras y que es único o son varios los géneros de sustancias, como sostienen quienes hablan de especies y de lo intermedio, sobre las que versan, dicen, las ciencias matemáticas? Pues bien, en qué sentido decimos que las especies son causas y sustancias por sí mismas ya ha quedado expuesto en los primeros tratados sobre ellas[298]. Y, aunque tienen todo tipo de dificultades, lo más absurdo es afirmar que existen ciertas naturalezas además de las del cielo, y sostener que son idénticas a las sensibles

---

[295] Jenócrates y seguidores, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.
[296] Platón, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.
[297] cf. Fr. 23 B 14 (*DK* I, 201, 7 - 8).
[298] cf. *Metafísica*, I, 9, 990 b 22 - 991 b 9, cf. texto n. 3 y también XIII, 4 - 5, 1079 a 19 - 1080 a 11, cf. texto n. 4; quizás se refiera también al «De ideis», cf. Alejandro, textos n. 52 - 59.

salvo porque las unas son eternas y las otras perecederas. Afirman, en efecto, que hay el hombre en sí, el caballo en sí y la salud en sí, y no añaden aclaración alguna, actuando como quienes sostienen que hay dioses, pero que son como los hombres: que ni estos hacen otra cosa que hombres eternos, ni aquellos otras especies que sensibles eternos[299].

Veamos. Si se propone además de las especies y de lo sensible lo intermedio[300], se incurrirá en numerosas dificultades[301]: pues es evidente que habrá correlativamente líneas, además de las en sí y de las sensibles, lo mismo que cada uno de los otros géneros[302]. De modo que, puesto que la astronomía es la única ciencia para todo esto, habrá también un cielo aparte del cielo sensible, y un sol y una luna y todos los demás astros del cielo de modo semejante. Pero ¿quién podría creer en esto? Ni es razonable pensar que sea inmóvil, pero que sea móvil es completamente imposible. Y lo mismo ocurre en los temas de que trata la óptica y la armonía matemática; también aquí es imposible que sus objetos estén aparte de lo sensible y por las mismas causas: en efecto, si hay sensibles intermedios y sensaciones, es evidente que habrá también animales intermedios entre ellos y los perecederos. Y podría uno preguntarse, entonces, sobre qué clase de entes deben investigar estas ciencias. Pues si la geometría y la geodesia sólo difiriesen en que la segunda trata de las cosas que percibimos y la primera de las no perceptibles, es evidente que también aparte de la medicina habrá una ciencia —y aparte de cada una de

---

299 Sobre esta duplicación, cf. *Metafísica*, I, 9, 990 b 1 - 9, cf. texto n. 3; y Cleary, 1995, p. 247 - 249; y en general para todo el paso, p. 247 - 264.

300 cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 14 - 18, cf. texto n. 1.

301 Se rechazan dos doctrinas:

I. Hay entidades *intermedias* entre las especies y lo sensible y *separadas* de lo sensible: 997 b 12 - 998 a 6. Pero esto es imposible porque:
   1. serán intermedios todos los objetos de cada una de las ciencias matemáticas (997 b 14 - 23);
   2. se multiplicarán también los entes sensibles (animales...) (997 b 23 - 24);
   3. la ciencia perderá su objeto y los objetos sensibles no podrán ser conocidos (997 b 244 - 998 a 6).

(Crítica esta parecida a la del *Parménides*, 133 a 8 - 134 c 3).

II. Hay entes intermedios entre las especies y lo sensible, pero *no están separados*, sino en las cosas sensibles: 998 a 7 - 19. Pero esto es imposible porque:
   1. también las especies se repetirán en lo sensible;
   2. no sólo habrá duplicación, sino en el mismo lugar;

Texto paralelo a este, cf. *Metafísica*, XIII, 2, 1076 a 38 - b 11, cf. texto n. 45.

302 Es decir, superficies y volúmenes sensibles, ideales e intermedios.

las demás ciencias habrá otra ciencia—, intermedia entre la medicina misma y esta medicina que se practica. Pero ¿cómo iba a ser esto posible? Habría, por ejemplo, otras cosas sanas además de las cosas sanas sensibles y la salud misma. Pero tampoco es verdad que la geodesia trate de las magnitudes sensibles y perecederas: pues desaparecería ella al desaparecer estas. Pero es que tampoco la astronomía podría tratar sobre magnitudes sensibles ni versaría sobre este nuestro cielo. Porque ni las líneas sensibles son tal y cual afirma el geómetra, (en efecto, nada sensible es exactamente recto ni curvo, puesto que el círculo no toca a la tangente sólo en un punto, sino como Protágoras sostenía tratando de refutar a los geómetras[303]), ni los movimientos y revoluciones del cielo son como los describen los razonamientos astronómicos, ni los puntos tienen la misma naturaleza que los astros.

Hay quienes afirman que hay todos estos llamados intermedios entre las especies y las cosas sensibles, pero que no están fuera de las cosas sensibles, sino en ellas: requeriría un tratado mayor exponer todas las imposibilidades que les ocurren a estos, pero es suficiente haber visto los presentados. En efecto, no es razonable suponer que sólo lo intermedio se comporte así, sino que evidentemente también las especies podrían estar en las cosas sensibles (puesto que ambos[304] son en virtud del mismo de razonamiento). Además, por necesidad habría dos volúmenes en el mismo sitio y no serían inmóviles, por estar en entes sensibles móviles. En suma, ¿para qué se iba a proponer su existencia y que están en las cosas sensibles? Les ocurrirán, en efecto, los mismos absurdos que a la tesis anterior: habrá un cielo aparte de este cielo, sólo que no separado, sino en el mismo lugar: lo cual es lo más imposible de todo.

76. *Metafísica*, XI, 1, 1059 a 34 - b 14

Pero tampoco hay que colocar la ciencia que buscamos en las causas expuestas en la *Física*[305]: pues tampoco trata sobre la causa final (que esto es el bien y este se da en las acciones y en los entes en transformación: y es él el primero que transforma —pues tal es el

[303] cf. *Metafísica* XIV, 2, 1089 a 24 - 25, texto n. 16.
[304] Los intermedios y las ideas.
[305] cf. *Física*, II, 3, 194 b 23 - 195 b 30.

fin—, pero el primero que transforma no está en los seres inmóviles). En general, la dificultad está en saber si la ciencia ahora buscada[306] versa sobre las sustancias sensibles o no, o sobre algunas otras. Pues, si versa sobre otras, trataría sobre las especies o sobre lo matemático. Pero que no hay especies es evidente (y, sin embargo, encierra alguna dificultad, si es que alguien propone su existencia, por qué no ocurre en las demás cosas de las que hay especies lo mismo que en las matemáticas: me refiero a que colocan lo matemático intermedio entre las especies y lo sensible, como un tercer género además de las especies y de lo de aquí, pero no hay un tercer hombre ni caballo aparte de él mismo y de los singulares. Pero, si las cosas no son como ellos dicen ¿sobre qué hay que pensar que trata el matemático? No sobre lo de aquí: que ninguna de estas cosas es cual las investigan las ciencias matemáticas).

Ni versa sobre lo matemático la ciencia ahora buscada (pues nada matemático está separado). Ni tampoco sobre las sustancias sensibles, pues son perecederas.

77. *Metafísica*, XII, 1, 1069 a 18 - b 2

Esta teoría versa sobre la sustancia, pues se investigan los principios y las causas de la sustancia. Incluso si el universo es concebido como un todo, la sustancia es su primera parte. Y si se lo considera en sucesión, también así la sustancia sería lo primero, luego la cualidad, luego la cantidad. Sin embargo, todas estas cosas no son, por así decirlo, sin más entes, sino cualidades y transformaciones, como también lo no blanco y lo no recto: al menos, también de ellos decimos que son, por ejemplo, «es no blanco».

Además, ninguno de ellos está separados de los demás. Y lo testimonian también de hecho los antiguos: investigaban, en efecto, los principios, los elementos y las causas de la sustancia. En cambio, los actuales proponen más bien como sustancias lo universal (pues los géneros son universales, y estos sostienen, por investigar de modo lógico, que son ante todo principios y sustancias). Pero los antiguos investigaban lo singular, como el fuego y la tierra, pero no lo común, el cuerpo.

---

306 La que después se llamará «metafísica» y que Aristóteles llama «ciencia primera», cf. P. Aubenque, 1977, p. 71 ss; T. Irwin, 1990, p. 172 - 177.

Son tres los tipos de las sustancias[307], una sensible —de las cuales la una es eterna y la otra perecedera, ésta última todos la aceptan, por ejemplo, las plantas y los animales—, cuyos elementos hay que captar, sean uno o muchos; otra, inmóvil, y de esta afirman algunos que es separada, dividiéndola algunos en dos, pero otros reuniendo en una sola naturaleza las especies y lo matemático, mientras que otros sólo aceptan lo matemático. Aquellas dos son propias de la física (pues padecen transformaciones), pero ésta pertenece a otra ciencia, ya que no tiene ningún principio común.

78. *Metafísica*, XII, 3, 1070 a 9 - 20

Son tres las sustancias: la materia, que es algo concreto[308] en apariencia (en efecto, cuanto es por contacto y no por connaturalidad es materia y sustrato); la naturaleza, que es algo concreto y estado hacia el cual se tiende[309]; y una tercera, el singular compuesto de ambas, por ejemplo, Sócrates o Calias. Pues bien, en algunas cosas lo concreto no está aparte de la sustancia compuesta, por ejemplo, la especie de la casa, a no ser obra del arte (ni hay generación ni desaparición de éstas[310], sino que son y no son de modo diferente la casa sin materia, y la salud y todo lo que es según el arte), pero, si existe aparte, lo es en las cosas naturales: por eso, Platón afirmó[311] no sin

---

[307] Tres posibles sustancias, según las teorías sostenidas, puesto que Aristóteles rechazará las ideas.

La clasificación es la siguiente:

I. Sustancia sensible, transformable, objeto de la *Física* :
   1. eterna: astros
   2. perecedera: animales y plantas.

II. Sustancia inmóvil, separada, objeto de ciencia innominada:
   3. las especies y lo matemático son distintos
   4. las especies y lo matemático son lo mismo
   5. sólo hay lo matemático.

Aristóteles considera como dos diferentes la 1 y la 2, y reúne en una sola todas las del apartado II., que se corresponden con las doctrinas de Platón, de Jenócrates y de Espeusipo respectivamente, cf. texto n. 38.

[308] *tóde ti* = sustancia, cf. *Metafísica,* XIV, 2, 1089 a 17, cf. texto n. 16)

[309] Sigue Aristóteles la distinción de *Metafísica,* V, 4, 1014 b 22 - 1015 a 11: el contacto une las cosas, pero no por continuidad, mientras que la naturaleza las une por continuidad y en cantidad, aunque no en cualidad. Naturaleza es el sustrato, pero también la forma a la que tiende la generación

[310] Las obras artificiales.

[311] Según Averroes, Alejandro seguía aquí otra lectura: «Quienes proponían las especies afirmaban».

razón que son especies todas aquellas cosas que son por naturaleza[312], *por ejemplo, fuego, carne, cabeza: pues todas ellas son materia, y la última lo es de lo que es máximamente sustancia*, eso si hay especies distintas de estas cosas[313].

79. *Metafísica*, XIII, 9 - 10, 1086 a 21 - b 13

Lo que dicen sobre los primeros principios y las primeras causas y elementos los que tratan únicamente de la sustancia sensible, en parte lo hemos tratado en nuestra *Física* [314] y, en parte, no es propio de la temática actual. Analizaremos a continuación lo que afirman quienes sostienen que hay otro tipo de sustancias además de las sensibles.

Y puesto que algunos[315] sostienen que tales sustancias son las ideas y los números y que los elementos de estas son elementos y principios de los entes, hay que examinar sobre estas qué afirman y cómo lo justifican. Dejaremos para una examen posterior a los que manejan sólo números y números matemáticos[316]. Podríamos examinar ahora la concepción de quienes proponen las ideas y las dificultades que conlleva.

Y es que hacen a las ideas [en cuanto sustancias] universales al tiempo que las consideran de cada singular y separadas. Pero que esto no es posible ya se ha mostrado con anterioridad[317]. La causa de que quienes sostienen que las sustancias son universales junten estas características en lo mismo es que no hacían estas sustancias iguales a las sensibles: pensaban que en las sensibles fluyen todas y cada una y que ninguna permanece, pero que lo universal está al margen suyo y es algo de otro tipo. Y esto fue, como antes dijimos[318], lo que

---

312 cf. *Metafísica*, I, 9, 991 b 6 - 7, cf. texto n. 3.

313 Aristóteles no acepta la existencia de especies separadas. Pero, de haber este tipo de especies, sólo lo habría en los seres naturales, pues son los únicos que tienen en sí mismos el principio de autosubsistencia y, son, por tanto, los únicos capaces de ser autónomos con respecto a las sustancias compuestas de que puedan formar parte; cf.texto n. 83.

314 cf. *Metafísica*, I, 7, 988 a 22, cf. texto n. 2.

315 Platón y seguidores, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

316 Espeusipo y seguidores, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

317 cf. textos n. 75 - 78 y *Metafísica*, I, 9, 990 a 34 - 991 b 9, cf. texto n. 3.

318 cf. *Metafísica*. I, 6, 987 b 1 - 7 , cf. texto n. 1.

comenzó Sócrates con las definiciones, aunque no las separó de las cosas singulares. Y en esto pensó bien al no separarlas: se ve por los resultados, pues sin lo universal no es posible conseguir ciencia; pero la separación es la causa de las dificultades que surgen en torno a las ideas. Pero otros, creyendo necesario que, si ha de haber otras sustancias además de las sensibles y fluyentes, habrían de ser separadas, al no tener otras, establecieron estas llamadas universales. De modo que casi resulta que son las mismas naturalezas las universales y las singulares[319]. Y esta es precisamente la dificultad misma de dichas tesis.

80. *Metafísica*, VII, 6, 1031 a 28 - b 18

Pero en las cosas predicadas por sí ¿serán por necesidad lo mismo <la esencia y lo singular>, por ejemplo, en algunas sustancias que no tienen otras sustancias anteriores ni naturalezas anteriores, como sostienen algunos que son las ideas? En efecto, si fueran distintos el bien en sí y el ser bueno, el animal en sí y ser animal, el ente en sí y ser ente, habrá otro tipo de sustancias y de naturalezas y de ideas aparte de las predicadas, y serán anteriores estas sustancias, si es que la esencia es una sustancia. Y, si están separadas unas de otras (llamo estar separado cuando ni al bien en sí le pertenece el ser bueno ni a lo que es bueno el ser bien en sí), de unas cosas no habrá ciencia, y las otras no serán entes: que hay ciencia de cada cosa cuando conocemos la esencia suya, y da lo mismo que se trate del bien que de las demás cosas. De modo que, si no conocemos que la esencia del bien es el bien, tampoco sabremos que la del ente es el ente ni la del uno el uno. Igualmente, o todas las cosas o ninguna son su esencia, de modo que, si la esencia del ente no es ente, tampoco lo será en ninguna de las demás cosas. Además, aquello a lo que no es inherente el bien no es bueno. Es necesario, por tanto, que sean lo mismo lo bueno y el ser de lo bueno, lo bello y el ser de lo bello, y todo cuanto no se predica según otra cosa, sino que se predica por sí mismo y primero.

Y esto es suficiente, aunque no haya especies, pero, sobre todo, si las hay (es evidente también, al tiempo, que, si las ideas son precisamente tales como algunos afirman, el sustrato no será sustancia:

---

[319] cf. *Metafísica*, I, 9, 990 b 2, cf. texto n. 3.

sostienen, en efecto, que es necesario que haya estas sustancias, pero no de un sustrato, que lo serán por participación[320]).

81. *Metafísica*, VII, 13 - 16, 1038 b 29 - 1041 a 5

Además[321], será inherente a Sócrates, que es ya una sustancia, otra sustancia: pero, entonces, sería sustancia de dos cosas[322]. En

---

[320] Este último paréntesis hace ver que, caso de que las ideas sean sustancias, entonces el mundo sensible —el sustrato— ya no podrá serlo, pues sería él lo que participa, no lo participado, y es propio de la sustancia el que las demás cosas participen de ella, pero a modo de accidentes.

[321] Los capítulos 13 - 16 del libro VII de la *Metafísica*, 1038 b 1 - 11041 a 5, los dedica Aristóteles a la exclusión de que lo universal, en cualquiera de sus formas, pueda ser sustancia. El resumen de los extractos que presento de este largo texto es el siguiente.

Tesis: ningún universal puede ser sustancia:

1. porque en un mismo individuo habría más de una sustancia y se produciría «el tercer hombre»: 1038 b 29 - 1039 a 3;
2. si se postulan ideas como sustancias separadas y se construye la especie con el género y la diferencia: 1039 a 24 - b 19
   - 2.1. cada uno de los componentes de la definición será también una sustancia separada (1039 a 29 - b 2);
   - 2.2. de una misma cosa se predicarían atributos contrarios, por ejemplo, «bípedo» y «polípedo» (1039 b 2 - 6);
   - 2.3. habrá muchos animales en sí, tantos cuantos individuos de que se predica «animal» (1039 b 6 - 16);
3. sería imposible definir ninguna idea: 1040 a 8 - b 4:
   - 3.1. porque los nombres que expresan las ideas son comunes: valen, entonces, para varios: estaríamos en la misma situación que en 2. (1040 a 8 - 14).
   - 3.2. es imposible que se prediquen de un singular sólo y estén, al tiempo, separadas:
     - — porque en las definiciones compuestas cada elemento de la definición se aplica a uno distinto, no sólo a un singular; y esto vale también para lo sensible eterno (astros) (1040 a 14 - 21);
     - — los universales son anteriores en el ser: si se elimina el universal, se elimina el singular, pero no a la inversa (1040 a 20 - 22);
     - — las ideas de entes singulares, como luna y sol, no podrán ser predicadas: o se dirá más de lo que les corresponde o menos (1040 a 22 - b 4);
4. ni el uno ni el ente, lo máximamente universal, son sustancias: 1040 b 16 - 27.

   Recapitulación: 1040 b 30 - 1041 a 5:
   - — aciertos y errores en sus posturas;
   - — el origen del error de estas teorías sobre las ideas radica no distinguir lo sensible eterno y lo sensible perecedero.

[322] Sócrates en cuanto sujeto es ya sustancia; si lo fuera en cuanto universal —la definición de Sócrates en cuanto hombre— habría dos sustancias en lo mismo: el singular concreto.

suma, ocurre que, si el hombre y todo lo que se predica de este modo son sustancia, nada de los componentes de la definición será sustancia de nada ni subsistirá aparte de ellos ni en otra cosa. Me refiero a lo siguiente: no habrá un animal aparte de los animales, ni ninguna otra cosa de las presentes en las definiciones. Así, pues, para quienes teorizan todo esto es evidente que nada de lo universal es sustancia y que ninguna de las cosas predicadas en común significa lo concreto, sino la cualidad. De lo contrario, ocurrirían otras muchas incoherencias, incluido el tercer hombre[323].(...)

Por esto mismo resulta evidente lo que les ocurrre también a quienes proponen las ideas y sostienen que son sustancias separadas al tiempo que forman la especie con el género y las diferencias. En efecto, si hay especies y el animal está en el hombre y en el caballo, o bien serán uno y lo mismo en número o diferentes: que es evidente que por definición son uno, puesto que quien define trata de exponer el mismo significado en uno y en otro. Entonces, si hay un hombre en sí concreto y separado por sí mismo, también aquello de que se compone, por ejemplo, el animal y el bípedo, tendrán que significar algo concreto y estarán separados y serán sustancias; también lo será, por tanto, el animal. Por consiguiente, si es uno y el mismo el <animal> que hay en el caballo y en el hombre, exactamente como tu en tí mismo, ¿cómo el animal unitario que está en los entes será también uno fuera de ellos y por qué este animal no había de estar también fuera de sí mismo[324]? Además, si <este animal> ha de participar de lo bípedo y de lo polípedo, ocurriría algo imposible, pues se darían simultáneamente los contrarios en un mismo uno que es también algo concreto. Y, si no, ¿qué se dice cuando se afirma que el animal es bípedo o pedestre? Tal vez que está compuesto y está en contacto o que está mezclado. Pero todo esto es absurdo.

Tal vez que será algo diferente en cada singular: pero, entonces, serán ilimitados, por así decirlo, los entes cuya sustancia es animal; pues el hombre no se compone del animal por accidente. Además, el animal en sí será muchos, puesto que en cada singular el animal es sustancia (ya que no se predica según otro universal: de lo contrario, el hombre se compondría de ese otro universal y ese sería su géne-

---

[323] cf. *Metafísica*, I, 9, 990 b 8, cf. texto n. 3.

[324] Si la razón de la separación es la universalidad, cada uno de los componentes de la definición es universal; y esta separabilidad es reflexiva, se aplica a sí misma en todos los niveles: estaríamos en un proceso *ad infinitum* , otro modo del «tercer hombre».

ro). Y serán también ideas todas aquellas cosas de que se compone el hombre: pero, entonces, no habrá idea de una cosa y sustancia de otra[325] (que sería imposible). Por consiguiente, el animal en sí será cada animal unitario que hay en los animales. Además, ¿de qué se compondrá este[326] y cómo procederá del animal en sí? ¿O cómo es posible que haya el animal, cuya sustancia es este animal en sí, aparte del animal en si?

Y todo esto, y cosas aún más absurdas, ocurrirá en las cosas sensibles. Pero, si es imposible que esto sea así, es evidente que no hay especies de estas cosas sensibles tal y como algunos afirman. (...)

Ni es posible definir idea alguna. En efecto, la idea lo es de las cosas singulares, según afirman, y está separada. Pero es necesario que la definición conste de nombres, y el nombre no lo hará quien define (pues sería incognoscible), y los nombres existentes son comunes a todos[327]. Es, por tanto, necesario que estos nombres valgan también para otra cosa. Por ejemplo, si uno te define a tí, dirá que eres un animal delgado o blanco o cualquier otra cosa que también tiene otro. Pero, si se afirma que nada impide que todos estos nombres se atribuyan separadamente a muchos, pero que simutáneamente están sólo en este, habrá que decirle, primero, que están también en los dos, por ejemplo, el animal bípedo está en animal y en bípedo (y esto lo será por necesidad en las cosas eternas, puesto que son anteriores y partes de lo compuesto; pero es que, además, son separadas, si es que el hombre es algo separado: que o no lo es ninguna de las dos o lo son las dos; si no es ninguna, el género no estará aparte de las especies, y, si lo está, también la diferencia); y, luego, que son anteriores en el ser: estas cosas no son mutuamente eliminables.

Además, si las ideas se componen de ideas (en efecto, las cosas a partir de las cuales se componen otras son menos compuestas), también deberán predicarse de la pluralidad los componentes de la idea, por ejemplo, el animal y el bípedo. Porque, si no, ¿cómo podrían ser conocidos? Habría, en efecto, una idea que sería imposible predicar en más de un solo sujeto. Pero no parece ser esto así, pues toda idea es participable. Pues bien, como queda dicho, se olvida

---

[325] Platón debería salvaguarar la diferencia entre sustancia e idea porque, de lo contrario, la idea se identificaría sin residuo con el singular y la idea perdería su repetibilidad —su universalidad—, que es el presupuesto de partida.

[326] El animal unitario presente en cada animal concreto sensible.

[327] Los entes de que se predican.

que sería imposible definir las cosas eternas, sobre todo las que son únicas, como el sol y la luna. En efecto, no sólo se equivocan por añadir tales cosas con cuya eliminación sigue aún existiendo el sol, por ejemplo, que gira en torno a la tierra o que se oculta de noche (porque, si permaneciera quieto o apareciera <de noche>, ya no sería sol; pero, si no fuera así, sería absurdo: puesto que el sol significa una cierta sustancia[328]). Es que, además, añaden otras cosas que pueden estar en otro ente, por ejemplo, si otro se hiciera tal <como lo definen>, es evidente que sería sol: por consiguiente, la definición es común. Pero el sol pertenece a los singulares, como Cleonte y Sócrates. Y en esto ¿por qué ninguno de ellos propone la definición de una idea de este tipo de cosas? Resultaría evidente, si lo intentaran, que es verdad lo que ahora estoy exponiendo. (...).

Y puesto que el uno se predica exactamente como el ente, y la sustancia del uno es una sola y las cosas cuya sustancia es una en número son también unas en número, es evidente que ni el uno ni el ente pueden ser sustancia de las cosas, lo mismo que tampoco el elemento o el principio. Pero, entonces, investigamos cuál es el principio, para ascender a lo más conocido. Pues bien, de estos más sustancia son el uno y el ente que el principio, el elemento y la causa, pero ni siquiera ellos lo son, precisamente porque ninguna otra cosa común es sustancia: que la sustancia no pertenece a ninguna otra cosa sino a sí misma y a lo que la tiene y de lo cual es sustancia.

Además, lo uno predicado de muchas maneras no podría serlo simultáneamente, mientras que lo común existe simultáneamente de muchas maneras.

De modo que es evidente que ninguno de los universales subsiste separado aparte de los singulares. Pero quienes sostienen las especies dicen bien, por un lado, al separarlas, precisamente por ser sustancias, pero, por otro, no, porque llaman especie a lo uno en muchos. Y la causa es que no son capaces de explicar de qué clase

---

328 En el supuesto de la unicidad del sol y de la sustantividad de lo universal —la idea y definición del sol—, se deberán predicar todas aquellas características que diferencian al sol de otros entes y lo constituyen, por ejemplo, que se oculta de noche: pero, entonces, por la universalidad, deberá haber otros entes que tengan esta propiedad (de lo contrario, la idea «ocultarse de noche» no sería universal y no podría ser conocida), con lo cual la idea dejaría de ser de un ente único. Si se predica su ocultamiento, surge este problema. Pero, si no se predica el ocultamiento, ya no tendríamos la sustancia que pretendemos definir, pues es un rasgo esencial suyo.

son las sustancias incorruptibles aparte de las singulares y sensibles: confunden, por consiguiente, en la misma especie a las corruptibles (a estas, en efecto, las vemos) y al hombre en sí y al caballo en sí, añadiendo a los sensibles el predicado «en sí». Sin embargo, aunque no hubiéramos visto los astros, no por eso, creo, dejaría de haber sustancias eternas aparte de las que nosotros hubiéramos visto: hasta el punto de que también ahora, si no podemos decir cuáles son, sin embargo, es necesario sin duda que haya algunas.

Es, por tanto, evidente que nada de lo predicado universalmente es sustancia y que ninguna sustancia está compuesta de sustancia.

82. *Metafísica*, VIII, 6, 1045 a 33 - b 12

Hay una materia inteligible y otra sensible y en la definición siempre algo es materia y algo acto, por ejemplo, el círculo es figura plana. Y las cosas que no tienen materia ni inteligible ni sensible —lo concreto, la cualidad, la cantidad— son, cada una de ellas de forma inmediata algo unitario, en la misma medida en que son también ente (por eso, tampoco entran en las definiciones ni el ente ni el uno), y la esencia es de forma inmediata algo unitario en la misma medida en que es también algo: por eso, tampoco ninguna de estas cosas tiene ninguna causa distinta de ser una que de ser: pues cada una de ellas es inmediatamente un ente y un uno, no como si estuviesen en el género del ente y del uno, ni como estando separadas aparte de los singulares. Por esta dificultad quienes hablan de participación[329], no saben explicar ni qué es la participación ni por qué se produce la participación. Otros hablan de consustancialidad [del alma], como sostiene Licofrón[330] que es la ciencia, <la consustancialidad> del alma y del saber. Y otros[331] que el vivir es una síntesis o vínculo del alma y del cuerpo.

---

[329] Platón, cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 7 - 14, cf. texto n. 1; I, 9, 991 a 20 - 22, cf. texto n. 3.

[330] Licofrón, discípulo de Gorgias, cf. Untersteiner, II, 1949, 5 (83), p. 150 - 155, para sus textos; y 1967, vol. II, p. 212 ss, para su doctrina.

[331] Orficos y pitagóricos, cf. Burkert, 1985, p. 296 - 299; tesis que acepta Platón, cf. *Fedón*, 64 b - 65 a = *República*, 364 b - 365 a.

83. *Metafísica,* VII, 8, 1033 b 26 - 29

Es evidente, por tanto, que las especies como causas, tal y como algunos acostumbran a exponer las especies, si es que son algo aparte de los entes singulares, no son en modo alguno útiles con respecto a las generaciones y a las sustancias: ni podrían ser, por todas estas razones, sustancias por sí mismas.

84. *Metafísica,* VII, 8, 1034 a 2 - 8

Resulta, por tanto, evidente que no hay que proponer una especie como paradigma (en efecto, la trataban de encontrar, sobre todo, en este tipo de cosas: pues estas[332] son ante todo sustancias), sino que es suficiente con que lo generante actúe y sea causa de la especie en la materia. Y el todo es, sin duda, tal especie concreta en estas carnes y en estos huesos, Calias y Sócrates: son distintos por la materia (pues son, en efecto, distintos), e idénticos en especie (ya que la especie es indivisible).

85. *Las partes de los animales,* I, 2 - 3, 642 b 5 - 643 b 34

Algunos[333] tratan de captar lo singular dividiendo el género en dos diferencias. Pero esto, por una parte, no es fácil y, por otra, es imposible. Pues de algunas cosas una sóla será la diferencia y las demás características serán añadidos, por ejemplo, en el caso de un animal con pies, bípedo, escisípedo: esta última es la única auténtica. Porque, de lo contrario, hay que repetir muchas veces lo mismo. Además, no hay que dispersar un mismo género, por ejemplo, a los pájaros, a unos en esta clasificación, a otros en la otra, como hacen

---

332 Las cosas naturales, cf. texto n . 78.

333 Los académicos, pero no necesariamente Platón, que empleaba la dicotomía, por ejemplo, en *Sofista*, 220 a - b y *Político*, 264 a ss, o la tricotomía, cf. *Timeo*, 40 a, *Leyes*, 823 b (alados, acuáticos, terrestres); cf. Pietsch, 1992, p. 79 - 84, que sigue en la negación de la asignación de la dicotomía a Platón a Gaiser, 1963, p. 126; un comentario a todo este texto, cf. Cherniss, 1962, p. 48 - 58, Tarán, 1981, frag. 67, que piensan en Espeusipo como referente; Krämer, 1968, 315 - 317, en la Academia en general; para el análisis conceptual, Kullmann, 1974, p. 53 - 72.

las divisiones escritas[334]: a unos ocurre que los clasifican en los acuáticos, a otros en otro género[335]. Se les aplica, entonces, el nombre de pájaro por esta semejanza, pero por la otra el de pez. (...).

Además, será necesario dividir por privación, y así dividen los que emplean la dicotomía. Pero no existe una diferencia de privación en cuanto privación: es, en efecto, imposible que haya especies del no ser, por ejemplo, de la falta de pies o de alas, como las hay del ser alado o del tener pies.(...).

Es, pues, evidente que no es posible captar las especies indivisibles ya tal y como dividen los que dividen en dos los animales o cualquier otro género. Porque, según ellos, es necesario que las diferencias últimas sean iguales en número a todos los animales ya no divisibles en la misma especie. Dado, en efecto, un género, cuyas primeras diferencias sean la blancura, y de cada uno de ellos otras distintas, y así sucesivamente hasta llegar a los indivisibles, las últimas diferencias serán cuatro o cualquier otra cantidad múltiplo de dos: y el número de especies será esa misma cantidad.(...).

Además, hay que dividir por los opuestos. Que los opuestos son mutuamente diferentes, por ejemplo, blancura y negrura, derechura y curvatura. Pero, entonces, si son mutuamente diferentes, hay que dividir por lo opuesto y no el uno por la natación y el otro por el color y, además, dividir los animados por las obras comunes del cuerpo y del alma, como en las clasificaciones escritas recién mencionadas, en pedestres y alados: hay algunos géneros que tienen ambas características y son alados y pedestres, por ejemplo, el género de las hormigas. (...).

En resumen, todo esto es lo que tiene que ocurrir por necesidad cuando se divide cualquier cosa por una única diferencia. (...).

Y que no es posible captar ninguna de las especies singulares dividiendo el género en dos, como algunos creyeron, resulta evidente

[334] cf. también 643 a 36. Es casi seguro que se refiere a las clasificaciones dicotómicas de la Academia; cf. *De generatione et corruptione*, II, 3, 330 b 16, donde menciona expresamente a Platón en una fórmula muy parecida; cf. Mutschmann, 1906, XVII - XVIII; Stenzel, 1929, col. 1657; Düring, 1943, 9; Krämer, 1959, p. 290 s; y 1968, p. 315 y n. 89; Kullmann, 1974, p. 344 - 345. Es, sin embargo, una cuestión debatida: Ross,1953, p. 317, piensa en el *Sofista* y el *Político*; Cherniss, 1962, p. 56 - 57, en dos obras de Espeusipo, «Semejanzas» y «Divisiones»; Tarán, 1981, p. 404 - 406, en Espeusipo también.

[335] cf. Platón, *Sofista*, 220 b.

también por lo siguiente. (...). La continuidad de las diferencias procedentes por división del género como si fuera algo único el todo apunta a esto[336].

86. *Tópicos*, VI, 10, 148 a 14 - 22

Mirar también si la definición propuesta se ajusta a la idea. Pues en algunos casos no lo está, como cuando Platón define añadiendo lo mortal en las definiciones de los animales: que la idea no es mortal, por ejemplo, la de hombre en sí; la definición no se ajustará, por tanto, a la idea. En general, en las cosas relativas a la actividad y a la pasividad la definición estará en discordancia con la idea, puesto que las ideas parecen ser impasibles e inmóviles para quienes sostienen que hay ideas; y contra estos son útiles también este tipo de razonamientos.

87. *Tópicos*, II, 7, 113 a 24 - 32

O si de algo se ha predicado tal cosa que, si existe ese predicado, por necesidad existirán también los contrarios: por ejemplo, si se afirmó que las ideas están en nosotros[337]. Porque, entonces, ocurrirá que se moverán y estarán quietas, incluso que serán sensibles e inteligibles. Opinan, en efecto, quienes proponen que hay ideas que las ideas están quietas y son inteligibles[338]: pero, al estar en nosotros, es imposible que sean inmóviles, puesto que, al movernos nosotros, por necesidad se moverá también con nosotros todo lo que está en nosotros. Y es evidente también que serán sensibles, precisamente por estar en nosotros, puesto que conocemos la forma en cada cosa a través de la percepción de la vista[339].

---

[336] La dicotomía parece que establece numerosoas divisiones, cuando en realidad sólo da nombres a diversos pasos, y sólo la última división es la válida: por ejemplo, dividir un animal en pedestre —bípedo— escisípedo parece una triple división, pero, de hecho, sólo hay una, la de escisípedo: las otras dos están contenidas en ella y son, por tanto, supérfluas.

[337] En *Física*, III, 4, 203 a 8 - 9, cf. texto n. 11 dice Aristóteles que las ideas no están en lugar alguno; en cambio en el texto n. 99 afirma que el alma es el lugar de la especies.

[338] cf. Platón, *Fedón*, 103 b ss; cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 17, cf. texto n. 3.

[339] cf. texto n. 95. Pero también, cf. *Física*, III, 4, 203 a 8 - 10, cf. texto n. 11.

88. *Tópicos*, VII, 4, 154 a 16 - 20

Y hay que tener disponibles los tópicos más generales, porque son los más eficaces, por ejemplo, mirar a los singulares y examinar en las especies si la definición es la adecuada, puesto que la especie es sinónima <a sus singulares>. Es este un tópico útil contra quienes sostienen que hay ideas, como antes se ha dicho[340]

89. *Tópicos*, VI, 8, 147 a 6 - 11

No hay idea de nada aparente y la idea parece predicarse con respecto a otra especie, por ejemplo, el deseo en sí del placer en sí, y la volición en sí del bien en sí. No son, por tanto, especies del bien aparente ni del placer aparente: sería absurdo que fuese en sí un bien o un placer aparentes[341].

MATEMÁTICAS

90. *Metafísica*, XIII, 1 - 2, 1076 a 16 - 1077 b 16

Hay dos doctrinas sobre esto: algunos sostienen que las cosas matemáticas, por ejemplo, los números, las líneas y congéneres, son sustancias, y también las ideas. Pero, puesto que unos hacen de estos dos géneros, las ideas y los números matemáticos, y otros una sola de ambos, pero otros sostienen que sólo hay las sustancias matemáticas[342], hay que examinar primero sobre las cuestiones matemáticas, sin añadirles ninguna otra naturaleza, por ejemplo, si hay o no ideas, y si son o no principios y sustancias de los entes, sino sobre las ma-

---

[340] cf. texto n. 86; para la referencia de esta noticia como alusión a las doctrinas no escritas, cf. Schmitz, **1985**, II, p. 128.

[341] cf. Schmitz, **1985** , II, p. 128.

[342] Se mencionan aquí las siguientes teorías sobre las sustancias inmóviles:

1. dos tipos de sustancias, autónomas cada una de la otra: las ideas y los números matemáticos Platón;
2. identificación de las ideas y de los números matemáticos: Jenócrates
3. sólo son sustancias los números matemáticos, no hay ideas: Espeusipo.

Junto a los números matemáticos hay que incluir las dimensiones geométricas (líneas, superficies, volúmenes).

Para la atribución de cada una de las tesis, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

temáticas sólo, si son o no son y, si son, cómo son. A continuación, después de esto, y separadamente, sobre las ideas mismas sin más, y en cuanto sea pertinente para nuestro propósito: pues ya está tratado una y otra vez incluso en los tratados exotéricos[343]. Además, hay que dedicar un tratamiento más amplio a la anterior cuestión, cuando analicemos si las sustancias y los principios de los entes son números e ideas: que después de las ideas queda esta tercera indagación[344].

Si es que hay cosas matemáticas[345], por necesidad están en las cosas sensibles, como afirman algunos[346], o separadas de las sensibles (que también esto lo afirman algunos[347]). Y, si no son de ningu-

---

[343] Escritos perdidos de Aristóteles, dedicados al público no especializado de la Academia ni del Liceo, cf. Chroust, 1973, II, p. 1 - 28; y también hay quien lo interpreta como «estudios preliminares», cf. Reale, 1993, III, *ad locum*, p. 616 - 617.

[344] Triple tratamiento en la crítica a los platónicos: 1) sobre las matemáticas y su naturaleza; 2) sobre las ideas; 3) sobre los principios. Como admiten los platónicos dos tipos de matemáticas, la usual y la ideal, en el desarrollo de estos libros se atiene estrictamente a este programa: sobre las matemáticas, cf. *Metafísica*, XIII, 1 - 3, 1076 a 32 - 1078 b 6; sobre las ideas, 4 - 5, 1078 b 7 - 1080 a 11; sobre los números ideales (y dimensiones geométricas ideales), 6 - 9, 1080 a 12 - 1086 a 21; sobre los principios, XIII, 10 - XIV, 1 - 2, 1086 b 14 - 1090 a 15. Es prácticamente el mismo esquema que el de los textos n. 1 y 3.

[345] El resto del texto está dedicado a la refutación de la teoría de las matemáticas. El esquema es el siguiente:

I. Planteamiento de las alternativas teóricas: 1076 a 32 - 37.
II. Refutación: 1076 a 38 - 1077 b 16:
  A. Si lo matemático no está separado de lo sensible: 1076 a 38 - b 11:
    1. habrá una duplicación de dimensiones geométricas que ocuparán el mismo espacio: 1076 a 38 - b 4;
    2. serán indivisibles las figuras geométricas: 1076 b 4 - 11.
  B. Si lo matemático está separado de lo sensible: 1076 b 11 - 1077 b 16:
    1. se multiplicarán no sólo la cantidad de realidades intermedias, sino los tipos intermedios de realidades: 1076 b 11 - 1077 a 20:
      1.1. en las dimensiones geométricas: 1076 b 11 - 36;
      1.2. en el número: 1076 b 36 - 39;
      1.3. en las demás realidades sensibles: 1077 a 1 - 9;
      1.4. en los números y dimensiones ideales: 1077 a 9 - 20;
    2. no podrán explicar el tipo de unidad de las dimensiones geométricas: 1077 a 20 - 31;
    3. no será sustancia, como sostienen, cada una de las dimensiones geométricas: 1077 a 31 - b 11.
Resumen: 1077 b 12 - 16.

[346] Los pitagóricos, cf. *Metafísica*, I, 5, 986 b 4 - 8; 6, 987 b 27 - 31, cf. texto n. 1; 8, 990 a 29 - 32; y texto n. 11.

[347] Los académicos, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11, cf. texto n. 45.

na de estas dos formas, o no son o son de otra manera: nuestra discusión, entonces, sería no sobre si hay, sino sobre su modo.

Pues bien, que es imposible que estén en las cosas sensibles y que todo esto es un razonamiento artificioso queda ya dicho también en las «Aporías»[348], porque es imposible que dos volúmenes estén simultáneamente <en el mismo lugar> y, por la misma razón, que tampoco sus demás potencias y naturalezas esten en las cosas sensibles sin estar ninguna de ellas separadas: todo esto ya lo he dicho antes. Pero es que, además, es claro que será imposible descomponer un volumen, cualquiera que sea[349]: en efecto, habrá que descomponerlo en planos, estos en líneas y estas en puntos; pero, si es imposible descomponer el punto, también lo será descomponer la línea y, si lo es esta, también las demás <dimensiones>. Pero ¿en qué diferirá, entonces, que estas cosas[350] sean naturalezas de este tipo o que no lo sean, pero que haya en ellas tal tipo de naturalezas? Porque ocurrirá lo mismo: descompuestas las sensibles, se descompondrán ellas, o tampoco se descompondrán las sensibles.

Pero tampoco es posible que sean separadas tales naturalezas[351]. Porque, si hubiera volúmenes aparte de los sensibles y separados de estos, distintos y anteriores a los sensibles, es evidente que (por el mismo razonamiento) necesariamente habrá también aparte de los planos otros planos separados, y lo mismo puntos y líneas. Pero, si esto es así, a su vez aparte de los planos, puntos y líneas del volumen matemático habrá otros separados (porque lo no compuesto es anterior a lo compuesto: y, si los cuerpos no sensibles son anteriores a los sensibles, por la misma razón los planos por sí serán anteriores

---

[348] cf. *Metafísica*, III, 2, 998 a 7 - 19, cf. texto n. 75. «Aporías» es el título que Aristóteles da a lo que hoy está integrado como libro III de la *Metafísica*, cf. Düring, 1966, p. 271 - 277; un comentario a todo el texto, cf. Cleary, 1995, p. 278 - 307.

[349] Los presupuestos de la siguiente crítica son a) el general: lo matemático es distinto de lo sensible, pero inmanente a él; b) particular: b. 1.: el punto es una magnitud indivisible, con tamaño, tesis propia de los pitagóricos, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 16 - 21, cf. texto n. 45; 8, 1083 b 8 - 19, cf. texto n. 4; cf. Timpanaro Cardini, 1964, III, n. 9 - 10, p. 90 - 94, respectivamente; sobre esta discutida tesis de los pitagóricos, cf. Furley, 1967, p. 88 ss; b. 2.: analogía de comportamiento de las diversas dimensiones geométricas: si el punto es indivisible, también las líneas, los planos y los volúmenes. «Divisibilidad»: la descomposición en otras dimensiones.

[350] Las sensibles.

[351] Las matemáticas. El presupuesto de esta crítica por acumulación es también la analogía de comportamiento de las dimensiones geométricas, esta vez según el modelo del volumen.

a los de los volúmenes inmóviles, de modo que estos planos y líneas serán diferentes a las que se dan en los volúmenes separados: que los unos son simultáneos a los volúmenes matemáticos, los otros anteriores a ellos). Pero, a su vez, entonces, habrá líneas de estos planos, anteriores a las cuales deberá haber, por el mismo razonamiento, otras líneas y puntos. Y deberá haber otros puntos anteriores a los de las primeras líneas, anteriores a los cuales ya no podrá haber otros.

Pero esta acumulación resulta absurda (habrá un único tipo de volúmenes aparte de los sensibles, pero tres clases de planos aparte de los sensibles —los que están aparte de las cosas sensibles, los de los volúmenes matemáticos y los que hay además de estos—, habrá cuatro tipos de líneas, cinco de puntos: ¿sobre cuál de estos tratarán las ciencias matemáticas? Sin duda, no sobre los planos, líneas y puntos del volúmen inmóvil, pues la ciencia siempre versa sobre lo primero.

Y el mismo razonamiento vale para los números: aparte de cada uno de los puntos singulares, habrá otro tipo de unidades, lo mismo que aparte de cada ente singular, ya sea sensible o inteligible. De modo que habra varios géneros de números matemáticos.

Además, ¿cómo se podría resolver lo que ya hemos desarrollado en las «Aporías»[352]? En efecto, tanto lo que estudia la astronomía como la geometría estaría aparte de lo sensible. Pero ¿cómo es posible que lo estén un cielo y sus partes y cualquier otra cosa con movimiento? Y lo mismo ocurriría en la óptica y en la armonía: habría un sonido y una visión aparte de lo sensible y de lo singular. De modo que es evidente que también ocurrirá lo mismo en los demás sentidos y sensibles. Porque, ¿por qué habría de ocurrir más en unos que en otros? Pero, si esto es así, también habría animales[353], precisamente porque hay sensaciones.

Además, aparte de estas sustancias los matemáticos manejan algunos universales[354]. Serían, por tanto, también estos otra sustancia

---

[352] cf. *Metafísica*, III, 2, 997 b 12 - 998 a 19, cf texto n. 75.

[353] Aparte de los sensibles.

[354] Los teoremas, postulados y axiomas, tanto comunes como particulares, matemáticos: quizás se refiera a la «hipótesis» de la *República*, 510 c - 511 b, cf. Ferber, 1989, p. 85 ss; para la teoría aristotélica de estos universales, cf. *Analíticos posteriores*, I, 2, 72 a 14 - 24; 10, 76 a 31 - 77 a 4; K. von Fritz, 1971, p. 343 ss; T. Irwin,

intermedia[355] separada de las ideas y de los entes intermedios, que no es ni número, ni puntos, ni magnitud ni tiempo. Pero, si esto es imposible, evidentemente también será imposible que aquellas cosas[356] estén separadas de las sensibles.

En resumen, resulta estar pensado de modo contrario a la verdad y a lo acostumbrado el que se proponga las matemáticas como ciertas naturalezas separadas. En efecto, si fueran de esta forma, necesariamente serían anteriores a las magnitudes sensibles, pero en realidad son posteriores: pues la magnitud inacabada es anterior en la generación, pero posterior en sustancia, por ejemplo, lo inanimado con respecto a lo animado.

Además, ¿por obra de qué y cuándo serían uno las magnitudes matemáticas? En efecto, las cosas de aquí[357] lo son por el alma o por una parte del alma o por cualquier otra cosa razonable (de lo contrario son plurales y se disuelven); pero al ser ellas divisibles y cuantas ¿cuál es la causa de su unidad y de permanecer unas? Incluso su generación lo pone de manifiesto. Primero se generan en longitud, luego en anchura, finalmente en profundidad, y así se completan. Pues bien, si lo que es posterior en la generación es anterior en sustancia, el cuerpo sería anterior al plano y a la longitud: y de este modo, perfecto y más todo, porque resulta animado[358]. Pero ¿cómo la línea o el plano podrían ser animados? Esta idea sobrepasaría nuestra capacidad de imaginar. Además, el cuerpo es una sustancia (pues es, de alguna manera, algo acabado); pero ¿cómo podrían ser sustancias las líneas? Ni como especie y forma, si es que el alma es algo así, ni como la materia, que así lo es el cuerpo: que no parece que pueda nada componerse de líneas, puntos y planos, pero, si hubiera alguna sustancia material, podríamos ver que ocurría algo de esto.

Supongamos, entonces, que sean anteriores en definición. Pero no todo cuanto es anterior en definición es también anterior en sustancia. Son, en efecto, anteriores en sustancia las cosas que, separadas, son superiores en el ser, y en definición aquellas cuyas definicio-

---

1990, p. 143 - 145; pero Cleary, 1995, p. 290 - 292, piensa más en concreto en la teoría de las proporciones de Eudoxo.

355 Sobre las sustancias intermedias, cf. *Metafísica*, I, 6, 997 b 14 - 18, cf. texto n. 1.

356 Los universales de los matemáticos: los teoremas, postulados y axiomas.

357 «Las cosas de aquí»: las sensibles.

358 Aristóteles atribuye a los platónicos la tesis de la animación de los números, cf. texto n. 36.

nes se componen de definiciones[359]: pero ambas cosas no coinciden simultáneamente. En efecto, si las cualidades no están aparte de las sustancias, por ejemplo, el movimiento o la blancura, lo blanco será en cuanto definición anterior a hombre blanco, pero no en cuanto a la sustancia: porque no es posible que esté separado, sino que está siempre a una con el conjunto (llamo conjunto al hombre blanco). Es, por tanto, evidente que ni es anterior por abstracción ni posterior por adición: que por adición a blanco se dice hombre blanco.

Así, pues, se ha probado suficientemente que las cosas matemáticas ni son más sustancias que los cuerpos ni anteriores en el ser a lo sensible, sino sólo en la definición, ni es posible que estén separadas en algún lugar. Y, puesto que tampoco es posible que estén en las cosas sensibles, es evidente que o no son en absoluto o son de alguna manera y precisamente por eso no son sin más.

91. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 b 27 - 34.

De modo semejante se podría indagar acerca del punto y del elemento a partir del cual construyen las magnitudes[360]. Porque no es éste el único punto; de lo contrario, ¿de qué procedería cada uno de los demás puntos? No de una dimensión y del punto en sí. Ni siquiera las partes de la dimensión pueden ser indivisibles, como las de la pluralidad de la que derivan las unidades: porque el número consta de indivisibles, pero las magnitudes no.

92. *Tópicos*, IV, 1, 121 b 15 - 23

Que el refutador vea también si el género indicado no es, o no parece serlo, el de alguna de las cosas indiferentes en especie, y, si es el proponente, si lo es de alguna. En efecto, el género de todas las cosas que son indiferentes en especie es el mismo. Por tanto, si se muestra que lo es una, es evidente que lo será de todas; pero con que no lo fuera de una sola, es evidente que no lo será de ninguna. Por

---

[359] Esto va contra todas las ideas de Aristóteles, que sostiene que lo simple es anterior en las definiciones a lo compuesto, cf. nota de Ross al paso.

[360] Espeusipo y sus seguidores, que sostienen una teoría de fluxiones en la generación de las dimensiones geométricas, cf. *De anima* I, 4, 409 a 3 - 7, cf. Isnardi Parente, 1980, frag. 84; Tarán, 1981, frag. 52;

ejemplo, si alguien, al proponer líneas indivisibles[361], afirmara que su género es indivisible: en efecto, el género de las líneas que tienen división no es el susodicho, al ser indiferentes en especie: que todas las líneas rectas son mutuamente indiferentes en especie.

93. *Sobre las líneas indivisibles*[362], 968 a 1 - b 22

¿Hay líneas indivisibles y, en general, hay en todo tipo de cantidades algo sin partes, como afirman algunos[363]? Porque[364], si se comportan igual lo mucho y lo grande y sus opuestos, lo poco y lo pequeño[365], y lo que tiene prácticamente ilimitadas divisiones no es poco, sino mucho, es evidente que lo poco y lo pequeño tendrán un número finito de divisiones; pero, si las divisiones son finitas, por necesidad habrá una magnitud indivisible; con lo cual en todo tipo <de cantidades> habrá inherente algo indivisible, por lo mismo que en todas están lo poco y lo pequeño.

Además, si hay una idea de la línea y la idea es la primera entre las cosas sinónimas[366] y las partes son anteriores por naturaleza al

---

361 Platón, cf. *Metafísica*, I, 9, 992 a 19 - 22, cf. texto n. 3.

362 Se discute la autenticidad aristotélica de este escrito, cf. W. Hirsch, 1953; para la historia de la transmisión de este texto corrupto, cf. Harlfinger, 1971; sigo la edición de Timpanaro - Cardini, 1970, que considera al autor a un personaje anterior a Euclides y buen conocedor de la Academia y del Peripato, p. 25.

363 Esta es una tesis pitagórica, cf. texto n. 10, y platónica, cf. *Metafísica*, I, 9, 992 a 19 - 22, cf. texto n. 3.

364 Esquema del texto, tomado de Timpanaro - Cardini, 1970, p. 41:

Argumentos de los defensores de la tesis de las líneas indivisibles:

1. toda cantidad contiene lo poco y lo pequeño, y lo mucho y lo grande; pero lo pequeño y lo poco no pueden tener divisiones infinitas, porque, entonces, serían grande y mucho; por tanto, existen cuantos indivisibles (968 a 2 - 9);

2. la idea es un primero y, por tanto, indivisible: de lo contrario, sus partes preexistirían al todo; por tanto, la idea de la línea atómica es algo indivisible (968 a 9 - 14);

3. lo indivisible se da también en el mundo físico: los elementos físicos son también principios y, por tanto, preexistentes a los cuerpos de que son componentes (968 a 14 - 18);

4. la dicotomía en la argumentación de Zenón, aplicada a la velocidad del pensamiento, prueba la existencia de los indivisibles (968 a 18 - b 5);

5. los matemáticos presuponen la existencia de líneas indivisibles, al admitir una medida común de las líneas conmensurables; la medida común es la línea indivisible (968 b 5 - 22).

365 Lo mucho y lo poco y lo grande y lo pequeño son principios materiales de los números y de las magnitudes respectivamente. La aceptación de magnitudes indivisibles significaría reducir el mundo del continuo —lo geométrico— al de los números naturales.

366 cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 7 - 10, cf. texto n. 1.

todo, la línea en sí debería ser indivisible[367], e igualmente el cuadrado, el triángulo y las demás figuras y, en general, el plano en sí y el cuerpo: <de lo contrario> ocurriría que habría otras cosas anteriores a estas.

Más, si el cuerpo tiene elementos y nada hay anterior a los elementos y las partes son anteriores al todo, el fuego y, en general, cada uno de los elementos del cuerpo debería ser indivisible; con lo cual hay algo indivisible no sólo en las cosas inteligibles, sino también en las sensibles[368].

Más aún, según el argumento de Zenón tiene que haber alguna cantidad indivisible, puesto que es imposible en un tiempo finito alcanzar cosas infinitas, recorridas una a una, y es necesario que el móvil llegue antes a la mitad, y siempre hay una mitad de lo que tiene partes. Pero si lo que se desplaza sobre la línea toca puntos infinitos en un tiempo finito[369], y lo más veloz recorre más espacio en el mismo tiempo, y el más veloz es el movimiento de la inteligencia, también la inteligencia podría recorrer cosas infinitas una por una en tiempo finito, de modo que, si es posible que la inteligencia pase contándolas una por una, puede contar lo infinito en un tiempo finito. Pero si esto es imposible, debería haber líneas indivisibles.

Más, incluso tomando como punto de referencia a los mismos que se ocupan de la matemática debería haber líneas indivisibles, como afirman, si es que las líneas medidas por la misma medida son conmensurables: cuantas líneas son medidas, todas ellas son conmensurables. Habría, en efecto, cierta longitud por la cual serían todas medidas. Y necesariamente esta medida es indivisible. Porque, si fuera divisible, también sus partes serían partes de alguna medida: serían, en efecto, conmensurables con el todo. Con lo cual la mitad sería el doble de alguna parte; y, puesto que esto es imposible, habría una medida <indivisible>[370]. E igualmente también las líneas medidas incluso una sola vez por esa medida, lo mismo que todas las líneas compuestas por esa medida, están constituidas por indivi-

---

[367] Acepto la correpción *adiaíretos* de Hayduck, seguida por Timpanaro Cardini, no *diairetê* de los códices.

[368] Este argumento es contrario a la resolución de los elementos físicos en superficies geométricas que propone Platón en el *Timeo*, 53 c 4 ss.

[369] Aristóteles expone y critica este argumento de Zenón en *Física*, VI, 2, 233 a 21 - b 32, y 9, 239 b 9 - 29.

[370] Conjetura de Timpanaro Cardini.

sibles[371]. Y lo mismo ocurrirá en las superficies: todas las que proceden de líneas racionales son conmensurables entre sí; de modo que su medida será también indivisible. Ahora bien, si en un segmento de línea ordenado se corta una medida, no será ni racional ni irracional, ni ninguna de las demás líneas cuyos componentes al cuadrado son racionales, por ejemplo, la apotomé y la línea binomial[372]. Pero por sí mismas no tendrán ningún tipo de naturaleza, sino que sólo unas con respecto a otras serán racionales o irracionales[373].

ALMA

94. *De anima*, I, 2, 404 b 16 - 405 a 7

De la misma manera también Platón en el *Timeo*[374] construye el alma a partir de elementos: que lo semejante se conoce por lo semejante y las cosas están compuestas de principios[375]. Y de manera pa-

---

[371] El argumento dice: la conmensurabilidad exige una unidad de medida que no sea divisible, puesto que la conmensurabilidad consiste en una relación entera de múltiplo a submúltimplo entre lo medido y la unidad de medida. Utiliza la definición de conmensurabilidad que reaparece en Euclides, *Elementos*, X, def. 1.

[372] Sigo la conjetura y la explicación de Timpanaro - Cardini, *hon <ia synthetoi> dynámei retá* . Para los conceptos de recta binomial y de recta apotomé, cf. Euclides, *Elementos*, X, prop. 36: «Si se suman dos líneas rectas racionales conmensurables sólo en potencia, la suma es irracional y se llamará binomial»; y prop. 73: «Si de una línea recta racional se sustrae una línea recta racional conmensurable con el todo sólo en potencia, el resto es irracional y se le llamará apotomé».

[373] La racionalidad o no de un segmento o de una superficie es un concepto correlativo: se basa en su conmensurabilidad. Y hay una serie de leyes para averiguar cuándo por la sustracción de una superficie a otra superficie dada, la superficie restante es o no racional o irracional, cf. Euclides, *Elementos*, X, prop. 73 - 90.

[374] cf. *Timeo*, 34 b ss: formación del alma a partir de lo mismo y de lo otro; 33 b 7: para el principio de lo semejante por lo semejante.

[375] Hay un doble proceso en la constitución de los seres vivos: su matematización, la reconducción de lo matemático a los elementos. Y una doble escala: cualquier ser vivo, el hombre: el eje de la escala es el conocimiento. Como lo matemático es tanto geométríco como aritmético, obtenemos el siguiente esquema:

A. Animal en sí: sus principios son
- la idea del uno
- las dimensiones ideales: la primera longitud, la primera anchura, la primera profundidad;

B. El hombre:

facultades gnoseológicas	dimensiones geométricas	números
— sensación	volumen	4
— opinión	superficie	3

recida quedó definido también en los <libros> llamados «Sobre la filosofía»[376] cómo el animal en sí <lo constituyó> de la idea misma del uno y de la primera longitud, anchura y profundidad, y las demás cosas de manera semejante. Pero es que, además, consideró al intelecto el uno, a la ciencia el dos: en efecto, camina en una sola dimensión hacia lo uno. La opinión tiene el número del plano[377], y la sensación el del volumen[378]: pues los números eran considerados las especies mismas y principios, pero se componen de los elementos, y las cosas se juzgan unas con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión, otras con la sensación: y estos números son las especies de las cosas[379].

Pero, puesto que el alma parecía ser algo que mueve y que conoce, por eso algunos[380] la mezclaron de ambos, declarando que el alma es un número que se mueve a sí mismo. Pero divergen sobre los principios[381], cuáles son y cuántos, sobre todo quienes los hacen incorpóreos de los que los hacen corpóreos; y a estos se oponen los que los mezclan y declaran a los principios compuestos de ambos. Y difieren también sobre su cantidad: unos dicen que es uno solo, otros que varios. Y según sean sus nociones sobre los principios explican también el alma: en efecto, suponen, y no sin razón, que la naturaleza de las primeras cosas es motora[382]. Por eso, a algunos les pareció que era fuego: este es el elemento de partes más ligeras y el

---

— ciencia	línea	2
— intelecto	punto	1

Una indicación de alguno de estos aspectos, cf. *Timeo*, 37 b 3 - c 5.

376 Probable tratado de Aristóteles, en que exponía las doctrinas de Platón entre otros temas, cf. H. D. Saffrey, 1971, p. 7 - 23; contra, Cherniss, 1959.

377 El tres, pues se requieren tres números para determinar una superficie: por ejemplo, los tres vértices de un triángulo.

378 El cuatro, pues se requieren cuatro números para determinar un volumen; los tres de la superficie más otro punto para señalar su profundidad.

379 Se ha discutido mucho la atribución de las ideas de este párrafo. Las asignan a Platón: Robin, 1908, p. 304 ss, y n. 273 III; Frank, 1923, p. 114 - 115, 116 ss; Saffrey, 1971, p. 24 ss; Burkert, 1962, p. 23 - 25; Krämer, 1967, 414, n. 68, p. 431, n. 191; 1973, p. 202 - 207; Gaiser, 1968, p. 44 ss; Untersteiner, 1963, p. 147 - 162; lo asignan a Jenócrates Cherniss, 1962, p. 565 ss; 1959, p. 36 - 51; Theiler, 1959, p. 93 - 95; a Espeusipo Isnardi Parente, 1980, p. 340 - 346, con abundante bibliografía.

380 Jenócrates, cf. Isnardi Parente, 1982, frag. 165 - 168 y 195 para testimonios de Aristóteles; y frag. 169 - 198 para los de otros autores.

381 Lo que sigue se refiere no sólo a los académicos, sino también a todos los presocráticos, cf. *De anima*, I, 2, 403 b 20 ss y textos n. 7 y 8.

382 Esto vale también para Platón, cf. *Fedro*, 245 c - e; *Leyes*, 894 b ss; Aristóteles, cf. texto n. 8.

más incorpóreo y, además, es el que ante todo mueve y es movido por los demás.

95. *De anima*, III, 4, 429 a 27 - 29

En verdad, también hablan correctamente quienes sostienen que el alma es el lugar de las especies, sólo que no lo es toda entera, sino sólo la noética, ni de las especies en acto, sino en potencia[383].

96. *Tópicos*, VI, 3, 140 b 2 - 4

De este tipo es también la definición del alma, si es que es «un número que se mueve a sí mismo»: pues lo que se mueve a sí mismo es alma, como lo ha dejado definido Platón[384].

COSMOS

97. *De coelo*, I, 10, 279 b 32 - 280 a 11

Y la ayuda que algunos tratan de darse al afirmar que el cosmos es incorruptible, aunque engendrado, no vale: hablan igual que quienes dibujan diagramas y sostienen sobre su generación que no ha nacido en el tiempo, sino que lo hacen por razones pedagógicas, para conocerlo mejor, como quienes han visto surgir el diagrama. Pero esto no es, como venimos diciendo, lo mismo: en el trazado de los diagramas, si se tienen todos los elementos, resulta que son unifórmemente lo mismo, mientras que en sus demostraciones no ocurre lo mismo, sino que es imposible: las cosas concebidas antes y después son correlativamente contrarias unas de otras: afirman, en efecto, que de cosas desordenadas surgen cosas ordenadas. Ahora bien, es imposible que algo sea ordenado y desordenado al mismo tiempo,

---

[383] cf. texto n. 87. Y, sin embargo, cf. *Física*, III. 4, 203 a 8 - 10, cf. texto n. 11.

[384] La crítica de Aristoteles consiste en afirmar que introducir la noción de número en la definición de alma es superfluo, puesto que lo determinante es que se mueva a sí misma y eso ya lo decía sin necesidad de utilizar el concepto de número. La definición de alma como «número que se mueve a sí mismo» no es de Platón, sino de Jenócrates. cf. *De anima*, I, 2, 404 b 27 - 30, cf. texto n. 94 y también la definición del alma como «lo que se mueve a sí mismo».

sino que por necesidad debe haber una generación que separe y un tiempo; mientras que en los diagramas nada está separado por el tiempo[385]. Es, pues, evidente que es imposible que el cosmos sea, al tiempo, eterno y generado.

98. *De coelo*, III, 1, 298 b 33 - 299 a 1

Hay algunos, por fín, que a todo cuerpo lo generan, componiéndolo de superficies y disolviéndolo en planos[386].

99. *De generatione et corruptione*, I, 2, 315 b 28 - 30

Y, si hay magnitudes indivisibles, son, como dicen Leucipo y Demócrito, cuerpos o, como en el *Timeo*[387], planos.

100. *De generatione et corruptione*, I, 8, 325 b 25 - 36

Dista mucho decir que Leucipo explica de la misma manera que Platón los indivisibles, ya que el primero los considera volúmenes, y el otro planos, el uno afirma que cada uno de los volúmenes indivisibles se delimita con un número finito de figuras, el otro infinitas, en tanto que ambos sostienen que son indivisibles y delimitados por figuras. Por todo esto, para Leucipo habría dos formas de generación y de separación, por medio del vacío y por el contacto (pues así es

---

[385] Los componentes de un diagrama son todos de la misma naturaleza, de modo que el tiempo de construcción no influye para nada en su estructura interna, mientras que en el caso de la generación del cosmos la situación anterior es la informidad y la posterior es la de la de algo constituido en forma; y, por tanto, el tiempo, mejor, la generación ha introducido diferencias sustanciales que quedan intrínsecamente incorporadas en la naturaleza del cosmos: hay dualidad de naturaleza en el cosmos, no homogeneidad. Se refiere Aristóteles a la disputa interpretativa sobre el concepto de «generación» del cosmos en el *Timeo*, 28 b - c 1, si ha de ser entendido en sentido temporal o sistemático, disputa ya presente en la Academia antigua, cf. M. Baltes, 1976, I, p. 5 - 22, y 1995; Platón sostiene que la generación del mundo es un proceso desde el desorden al orden, cf. *Timeo*, 30 a 4 - 5 y 53 a 7 - 8; y A. Vallejo, 1995.

[386] Platón, cf. textos n. 99 y 100.

[387] cf. *Timeo*, 53 c 4 ss: se refiere Aristóteles a que las superficies —triángulos rectángulos isósceles y equiláteros— son los últimos elementos geométricos en la explicación de los elementos.

divisible cada cosa); para Platón, en cambio, sólo por contacto, pues afirma que no hay vacío[388]. Sobre los planos indivisibles hemos hablado ya en los tratados anteriores[389]; en cuanto a los volúmenes indivisibles, quede su tratamiento amplio para otra ocasión.

101. *De coelo*, III, 7, 305 b 28 - 306 b 2

Queda la otra hipótesis, la de que los elementos surgen por transformación mutua de unos en otros. Y esto de una doble manera: o por cambio de figura, como de una misma cera podría surgir una esfera y un cubo[390], o por disolución en sus planos, como algunos sostienen[391].

Pues bien, si surgen por cambio de figura, por necesidad tendrán que decir que los cuerpos son indivisibles: pues, si son divisibles, la parte del fuego no será fuego, ni la de la tierra tierra, por no ser ni la parte de la pirámide completamente pirámide ni la del cubo cubo.

Pero, si surgen por disolución de los planos, será, en primer lugar, absurdo no generar todas las cosas unas de otras, que es lo que necesariamente tienen que decir y dicen. Ni es tampoco razonable, ni perceptible a la sensación, que de la transformación surja únicamente una sola cosa sin partes, sino que todas las cosas se transformen de manera semejante unas en otras. Pero les ocurre, cuando tratan sobre los fenómenos, que dicen cosas no concordes con los fenómenos. Y la causa de esto es que no captan bien los primeros principios, sino que quieren reconducir todo a ciertas opiniones bien preconcebidas. Que los principios deberían ser, creo, los de lo sensible sensibles, los de lo eterno eternos, los de lo perecedero perecederos, en suma, deben ser homogéneos a sus derivados. Pero ellos por apego a sus opiniones parecen comportarse como quienes acorazan sus tesis en las discusiones: aguantan todo lo que ocurra como si estuvieran en posesión de principios verdaderos, como si no hubiera que juzgar a algunos principios a partir de sus consecuencias y, sobre todo, de su fin. Pero el fin de la ciencia práctica es la obra, y el de la física el fenómeno siempre que sea auténtico según la percep-

---

388 cf. *Timeo*, 31 a - b 3, 32 c 5 - 33 a, 33 b 7 - d.
389 cf. *De coelo*, III, 7 - 8, 305 b - 307 b 24, cf. textos n. 101y 102.
390 Quizás los atomistas, cf. Cleary, 1995, p. 110.
391 Los platónicos, cf. textos n. 98 - 100.

ción. Les ocurre que la tierra es el elemento primordial y el único incorruptible, si es que lo indisoluble es también lo incorruptible y elemento: que la tierra es la única indisoluble en otro cuerpo[392].

Pero tampoco en los elementos disueltos resulta razonable la suspensión de los triángulos <en el espacio>. Y ocurre también esto en el cambio mutuo de los elementos, ya que los elementos se componen de triángulos desiguales en número[393].

Además, quienes sostienen esto no pueden, por necesidad, formar la generación a partir de un cuerpo: pues, cuando se genera a partir de planos, no habrá surgido a partir de un cuerpo.

Además, por necesidad habrá que afirmar que no todo cuerpo es divisible, sino que habrá que luchar contra las ciencias más precisas: pues éstas, las matemáticas, conciben divisible incluso lo inteligible, pero ellos no lo conceden ni siquiera para todo lo sensible por querer salvar su concepción. Por ejemplo, cuantos hacen una figura de cada uno de los elementos y delimitan con ella sus sustancias, necesariamente hacen estas figuras indivisibles: que si se divide la pirámide o la esfera de alguna forma, lo que queda no será esfera o pirámide. Ni, por consiguiente, la parte del fuego será fuego, sino que será algo anterior al elemento, por ser todo o elemento o derivado de elementos; o no todo cuerpo será divisible[394].

102. *De coelo*, III, 8, 306 b 29 - 307 a 3

Pero es que también con respecto a sus transformaciones, capacidades y movimientos las figuras geométricas están mal acompasadas a los cuerpos, cuando fue sobre todo mirando a ello por lo que las distribuyeron de esta forma. Por ejemplo, puesto que el fuego es fácilmente móvil, calentador y caústico, algunos[395] le hicieron esfera, otros pirámide: pues estas figuras son las que más fácilmente se mueven, por tocar las superficies más pequeñas y por sostenerse di-

---

392 cf. *Timeo*, 56 d; cf. Cleary, 1995, p. 112 - 115.

393 cf. Cleary, 1995, p. 115 - 117.

394 cf. Cleary, 1995, p. 117 - 120.

395 cf. Platón, *Timeo*, 56 a - b, 56 e - 57 a, atribuye al fuego estas propiedades y le da forma piramidal; la forma esférica quizás sea la opinión de Demócrito, cf. Cleary, 1995, p. 122 - 124. Aristóteles continúa la crítica de la configuración geométrica de los elementos en *De coelo*, III, 8, 306 b 2 - 307 b 24.

ficilísimamente en pie, y son las más calientes y caústicas, porque el todo es un ángulo y, además, el ángulo más agudo, y calienta y quema por sus ángulos, como dicen.

103. *De generatione et corruptione*, II, 3, 330 b 13 - 19

Quienes directamente proponen dos elementos, como Parménides el fuego y la tierra, hacen de los intermedios, por ejemplo, el aire y el agua, mezclas de ellos. Otro tanto quienes hablan de tres, como Platón en las divisiones[396]: hace del del medio una mezcla. Y casi dicen lo mismo los que proponen dos que los que proponen tres, sólo que los unos dividen el medio en dos, los otros hacen de él algo unitario.

104. *Física*, IV, 2, 209 b 1 - 17

Si el lugar es el primer envolvente de cada uno de los cuerpos, sería un límite, de modo que parecería el lugar ser la especie y la forma de cada cuerpo con la que se delimita su tamaño, y la materia de su tamaño: que esto es el límite de cada cuerpo. Pues bien, para quienes así lo examinan el lugar es la forma de cada cuerpo; pero en cuanto el lugar parece ser la distancia del tamaño, es la materia: que esto es lo otro del tamaño, es decir, lo envuelto y delimitado por la forma, por ejemplo, por el plano y el límite, y esto es la materia y lo indeterminado: que, cuando se quitan el límite y las cualidades de la esfera, no queda nada aparte de la materia. Por eso, también Platón sostiene en el *Timeo*[397] que la materia y el campo son lo mismo: pues lo participativo y el campo son uno y lo mismo. Aunque llamó de distinto modo aquí y en lo que se designan sus «docrinas no escritas»[398] a lo participativo, sin embargo, sostuvo que el lugar y el campo son lo mismo. Que todos afirman que el lugar es algo, pero este fue el único que trató de decir qué es.

---

[396] En ninguna de sus obras Platón habla de tres elementos: o de cuatro (agua,tierra, fuego, aire) (*Fedón*, *Timeo*, *Leyes*, X), o de cinco (más el éter) (*Epínomis*). Las «divisiones» pueden remitir o al *Sofista* y al *Filebo*, o a las divisiones de la Academia, o a las proporcionalidades del *Fedón*, *Timeo*, *Sofista* (266 b); cf. nota 4 de Ch. Mugler, 1966, *ad passum* , p. 92 - 93, y bibiliografía antigua y moderna allí recogida.

[397] cf. *Timeo* 47 c 3 - 53 c 3.

[398] La enseñanza oral; para esta traducción, cf. T. Szlezák, 1993, p. 158 - 162.

105. *Física*, IV, 2, 209 b 33 - 210 a 2

(Sin embargo, si se nos permite una digresión, Platón debería decir por qué las especies y los números no están en un lugar, si es que el lugar es lo participativo, ya sea lo participativo lo grande y lo pequeño[399] o ya sea la materia, como escribió en el *Timeo*[400]).

106. *Metafísica*, XIV, 5, 1092 a 17 - 21

Es también absurdo hacer el lugar al tiempo que los volúmenes matemáticos (pues el lugar es propio de cada uno de los entes singulares; por eso, están separados en el lugar, pero lo matemático no está en lugar alguno), y decir que están en un lugar, pero no decir qué es el lugar.

107. *Física*, III, 2, 201 b 16 - 27

Que esto está bien dicho[401] es evidente también a partir de las cosas que los demás exponen sobre él (movimiento), y porque no es fácil definirlo de otra manera. En efecto, que el movimiento y el cambio no podrían ser situados en otro género es evidente para quienes examinan cómo algunos lo plantean, al afirmar que el movimiento es alteridad, desigualdad y no ser[402]. Pero ninguna de estas determinaciones es necesario que se mueva, ni aunque sean otras o desiguales o no entes. Pero es que ni siquiera el cambio lo es hacia estas ni a partir de estas más que de sus contrarias. La causa de situarla en estas es que el movimiento les parece ser algo indefinido y los principios de una de las series de opuestos, por ser privativos, son indefinidos: en efecto, ninguno de ellos es ni algo concreto ni cualidad ni ninguna de las demás categorías.

108. *Metafísica*, XI, 9, 1066 a 7 - 17

Que esto está bien dicho es evidente a partir de las cosas que los demás exponen sobre él (movimiento)[403], y porque no es fácil defi-

---

399 cf. textos n. 5 - 27.

400 Aristóteles se refiere al «campo», cf. *Física*, IV, 2, 209 b 12, cf. texto n. 104.

401 cf. texto n. 108.

402 cf. Platón, *Sofista*, 256 d 8 - 259 d 8.

403 cf. texto n. 107.

nirlo de otra manera. En efecto, no se podría situarlo en otro género. Y esto se comprueba a partir de lo que dicen: los unos, sostienen que es alteridad, desigualdad y no ser —ninguno de los cuales se mueve necesariamente, ni el cambio se produce hacia ellos ni desde ellos más que de sus contrarios. La causa de situarlo en estos es que el movimiento les parece ser algo indefinido y los principios de la otra serie de opuestos, por ser privativos, son indefinidos: en efecto, ninguno de ellos es ni algo concreto ni cualidad ni ninguna de las demás categorías.

109. *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 31 - 1072 a 3

Por eso, algunos hacen eterna la energía, como Leucipo y Platón: sostienen que el movimiento es eterno. Pero no dicen por qué ni qué tipo de movimiento ni, <puesto que> es así <o> de este otro modo, su causa. Que nada se mueve por casualidad, sino que debe haber siempre algo, para que se mueva ahora por naturaleza de esta manera, pero por violencia o por un entendimiento o por otra razón de esta otra. (Además, ¿de qué tipo es este primer movimiento? Porque su diferencia tiene una enorme importancia). Pero a Platón no le está permitido aducir aquí el que considera a veces el principio, lo que se mueve a sí mismo: pues el alma es posterior y simultánea con el cielo, como él mismo afirma[404].

---

[404] Platón diseña el alma del mundo después de su cuerpo, pero advierte con claridad que está formada antes que el cuerpo del mundo, cf. *Timeo*, 34 b - c. Y que el alma es principio automotor y motor del universo lo argumenta en *Timeo*, 36 d 8 - 37 b 3 y *Leyes*, 894 a 8 - 896 c 4.

II
ISÓCRATES[1]

Antídosis, 84 - 85

Con todo, quienes se las dan[2] de animarnos a la cordura y a la justicia tienen todo el aire de ser más veraces y más útiles <que yo>. Ellos, en efecto, os exhortan a la valía y a la sabiduría, una que es para los demás desconocida, y sobre la que no se ponen de acuerdo ellos mismos; yo, en cambio, os exhorto a una consensuada por todos. A ellos les basta con poder reunir en su trato a algunos, llevados por la estima de las palabras; yo jamás pareceré haber convocado a mí a ningún particular, sino que intento convencer a la ciudad entera a ocuparse de empresas tales que con ellas ellos mismos serán felices y apartarán a los demás griegos de los males presentes[3].

---

[1] Orador y logógrafo famoso ateniense de los años 436 - 338 a. C., alumno, entre otros, de Gorgias, que fundó una escuela pública de formación el 390, basado en un ideal de «filosofía», consistente en el saber político, en la virtud personal y la habilidad oratoria, con la que la Academia entró en competencia, cf. K. Ries, 1959; cf. L. Robin, 1985, p. CXCII - CCV; y las pullas de Platón en *Fedro*, 278 e, cf. L. Robin, 1985, CCIII - CCV, y H. Erbse,1971; Ch. Eucken, 1983, p. 270 - 288. Este discurso se publicó el 354 / 353 a. C.

[2] Probablemente Isócrates se refiere aquí a los académicos, cf. K. Gaiser, 1980, p. 22 - 23; sobre las relaciones de Isócrates con la Academia, cf. Ch. Eucken, 1983, p. 107 - 120; 235 - 247

[3] Sobre lo que ofrece isócrates en la cultura ateniense, cf. Ch. Eucken, 1983, p. 165 - 171.

III

TEOFRASTO (373/369 - 288/285 a. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Fue alumno de la Academia[1], donde conoció a Aristóteles. Ya desde 345 a. C. colabora con Aristóteles y, cuando éste tiene que huir a Calcis, queda Teofrasto como director del Liceo hasta su muerte[2]. Parece que abrió los cursos del Liceo a muchos oyentes que no eran propiamente alumnos. Su asistencia a la Academia nos hace sospechar que conoce el platonismo desde dentro, no sólo a través de Aristóteles[3]: es una fuente independiente para el conocimiento de las DNE.

2. Entre sus numerosísimas obras, la *Metafísica* parece ser, aunque breve, un texto completo, pero para uso privado, como se desprende de la brevedad de la expresión en lo tópicos tratados y en la falta de explicitud en las referencias a otras escuelas, en especial, lo académicos y peripatéticos[4].

3. Quizás por el tipo de texto en donde se nos ha conservado, la *Metafísica*, las informaciones sobre las DNE tratan básicamente de dos puntos: los principios y el finalismo:

---

[1] cf. Diógenes Laercio, 5, 36; para los testimonios sobre su vida, cf. Fortenbaugh - Sharples, 1992 I, 1; una presentación general de este autor en Wehrli, 1983, p. 474 - 522.

[2] cf. Diógenes Laercio, 5, 36, cf. Fortenbaugh - Sharples, 1992, I, 1.

[3] Esto explicaría que en algunas obras, por ejemplo, la *Metafísica* discuta directamente con los académicos, no ya a través de Aristóteles, como se creía hasta ahora, cf. W. Burkert, 1962, p. 55 - 57; cf. H. Krämer, 1973.

[4] cf. M. Van Raalte, 1993, p. 8 - 9; para su cronología, cf. p. 23 - 25, con una revisión bibliográfica de las distintas propuestas.

3. 1. Hay en Platón un doble proceso de conocimiento, desde la experiencia sensible hasta los principios, y desde los principios hasta la experiencia sensible (cf. 6 b 11 - 15, cf. texto n. 1).

3. 2. Los principios son el uno y la díada indeterminada, contrarios entre sí (cf. 11 a 27 - 11 b 3, cf. texto n. 2) que están presentes en toda realidad y no deriva ciertas realidades del uno y ciertas otras de la díada indeterminada. Esto se comprueba porque:

3. 2. 1. la atribución de zonas de realidad a cada uno de los principios independientemente uno de otro se asigna a filósofos que no son Platón (cf. 6 a 28 - b 4, cf. texto n. 1).

3. 2. 2. El bien en el mundo, aun siendo mucho —porque el uno participa en todo—, no es lo suficiente como para excluir una dosis de maldad que ni siquiera la divinidad puede eliminar: porque la díada indeterminada está también presente en cada una de las cosas del mundo (cf. 11 b 7 - 12, cf. texto n. 2).

3. 3. Platón atribuye a la díada indeterminada lo infinito, lo desordenado y la informidad (cf. 11 b 3 - 5, cf. texto n. 2).

3. 3. 1. El uno tendrá atribuido, por ser contrario a la díada indeterminada, la finitud, el orden y la forma.

4. En los niveles de realidad menciona Teofrasto sólo las ideas, los números y los principios, además de la experiencia sensible (cf. 6 b 11 - 15, cf. texto n. 1). Esto ha llevado a algunos historiadores a afirmar que el testimonio de Teofrasto estaría en contra del de Aristóteles, que hablaría de números y dimensiones geométricas, ideas, dimensiones geométricas ideales y números ideales. Dos tipos de problemas, por tanto, plantea este texto: a qué tipo de números se refiere Teofrasto, y, cualquiera que sea la respuesta, si excluye los otros tipos de números y la geometría.

4. 1. Hay que hacer varias observaciones:

4. 1. 1. Teofrasto considera a Platón como uno de esos pensadores que no sólo han pensado los principios, sino todo el conjunto de la realidad: sería de extrañar que no hubiera pensado los números y las dimensiones matemáticos y que Teofrasto hubiese querido negárselo, cuando los testimonios de los diálogos son tan elocuentes y explícitos a este respecto.

4. 1. 2. No está exponiendo en este contexto Teofrasto las doctrinas de los distintos filósofos, sino sólo hasta dónde llevan su afán

explicativo: le bastaba, por tanto, apuntar, no desarrollar, el contenido de esas doctrinas con vistas a este fin. Es cierto que en el caso de Jenócrates menciona lo matemático como contenido específico de su temática. Pero lo es porque lo presenta como el único caso de exhaustividad y utiliza, entonces, expresiones que refuercen ese alcance: porque, al hablar de «sensible e inteligible», de hecho ya tiene el todo incluido; pero quería reforzarlo retóricamente (cf. 6 b 6 - 9, cf. texto n. 1).

4. 1. 3. Teofrasto habla de «números», no de «números ideales». Pero hay que entender que se trata de los números ideales. Porque en la *República* las ideas ocupan un lugar ontológica y gnoseológicamente superior al de la matemática[5]. Sería también extraño que esto no lo hubiese tenido en cuenta Teofrasto. El estilo de la *Metafísica* es, por lo demás, bastante elíptico, como todo el mundo reconoce. Luego no es difícil deducir que por «números» entiende aquí Teofrasto los números ideales. Su testimonio sería, por tanto, concordante con el de Aristóteles.

4. 1. 4. El silencio sobre las dimensiones ideales no ha de interpretarse, por tanto, como una exclusión: no pretende la exhaustividad informativa y no hay nada que contradiga su existencia. Es de suponer, entonces, que la mención a los números ideales incluya también, por elipsis, la de las dimensiones de las magnitudes ideales.

4. 2. En resumen, aunque el texto no es una confirmación directa de las opiniones de Aristóteles sobre el contenido de las DNE, tampoco es una refutación en modo alguno; más bien una confirmación indirecta. Son dos fuente independientes que se refuerzan mutuamente.

Y lo mismo se puede decir de su teoría de los principios.

[5] cf. Platón, *República,* 510 c - 511 a.

TEOFRASTO
TEXTOS

1. *Metafísica*, 3, 6 a 15 - b 22

Pues bien, a partir de este o estos principios[1] (y también quizás a partir de otros que alguien quiera proponer) podría uno esperar explicar lo que les sigue inmediatamente y no el pararse una vez que se ha avanzado hasta un cierto punto. Que es propio de quien piensa hasta el fondo lo que Arquitas dijo en cierta ocasión que hacía Eúrito[2] cuando distribuía ciertas piedras: explicar que, por ejemplo, éste es el número del hombre, éste otro el del caballo, éste el de cualquier otra cosa.

Pero, en realidad, la mayoría, llegados a un punto, cesan, como cesan quienes proponen el uno y la díada indeterminada[3]: una vez que han generado los números, las superficies y los volúmenes abandonan casi todo lo demás salvo en este aspecto en que sólo lo rozan[4] y muestran sólo que unas cosas proceden de la díada indeterminada, por ejemplo, el lugar, el vacío[5], lo infinito, pero otras de los

---

[1] La búsqueda de lo mejor en el universo.

[2] Información sobre este pitagórico, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIV, 5, 1092 b 9 - 13, cf. texto n. 64.

[3] Para Teofrasto son los pitagóricos y los académicos quienes sostienen estos principios, cf. *Metafísica*, 9, 11 a 27 - 28, cf. texto n. 2; aunque, como menciona a continuación específicamente a miembros relevantes de la Academia, no podemos designar con certeza a qué nombres propios se refiere con el primer grupo.

[4] Es decir, en el aspecto de la derivación; pero según Teofrasto hay otras dimensiones de la investigación filosófica y científica, como es la clasificación y la descripción de los singulares, cf. G. Reale, 1964, p. 176 - 178, pero suprime el paso; ha defendido la presencia del texto de los mass. M. Isnardi Parente, 1971, p. 54 - 55, e informe bibliográfico sobre las diversas propuestas, p. 55, n. 12; hay que añadir también el estudio de A. Lasks, 1988, citado más abajo

[5] Este informe se refiere a los pitagóricos, no a Platón, por varias razones: a) Platón negó la existencia del vacío, cf. *Timeo*, 60 c, 79 b, 80 c; b) la díada indeterminada y el

números y del uno, por ejemplo, el alma y algunas otras: generan[6] simultáneamente el tiempo, el cielo y otras más, pero ya no se acuerdan para nada <de las cosas> del cielo y demás[7]. Igualmente los seguidores de Espeusipo y todos los demás, salvo Jenócrates, que éste trata a su manera todo lo del cosmos, tanto lo sensible como lo inteligible, lo matemático e incluso también lo divino. También Hestieo[8] trata de llegar en su explicación hasta un cierto punto y no, como se ha dicho, sólo de los principios. Pues bien, Platón, en su reconducción a los principios, podría considerarse que toca los demás temas, puesto que los eleva a las ideas, éstas a los números y desde estos a los principios y luego por generación hasta los anteriormente dichos[9]. Pero otros sólo tratan los principios. Algunos incluso sostienen que la verdad está en los principios: que los entes sólo están en el nivel de los principios.

Pero ocurre aquí lo contrario que en los demás campos de estudio: en ellos las cosas que siguen a los principios son las partes más fuertes y como más acabadas de sus ciencias. Y tal vez sea esto lo razonable: que aquí la investigación verse sobre los principios, en las demás sobre lo que se deriva de los principios.

---

uno, en sus variantes analógicas, intervienen en la génesis de *todas* las realidades, no en algunas selectivamente; c) a continuación va a dedicar un informe específico sobre Platón, excluyéndolo de esa crítica de incompletud teórica; cf. también Van Raalte, 1993, *ad locum* .

[6] Sigo la edición de Ross - Fobes. Y es acertado es esquema de Isnardi Parente, 1971, p. 56: principios son el uno y la díada indeterminada; de la díada indeterminada unicamente proceden el lugar, el vacío, lo infinito; del uno y de la díada indeterminada proceden lo números; y el uno y de los números conjuntamente, el alma, el tiempo, el cielo; también A. Lasks es partidario de conservar el texto de los manuscritos, como Isnardi Parente y contra Reale, pero considera dos bloques de temas independientes el alma y otras cosas / tiempo, cielo, otras cosas, cf. A. Lasks - G. W. Most - E. Rudolph, 1992, p. 237 - 243.

[7] He introducido los paréntesis angulares para evitar lo que pudiera parecer una contradicción: generan el cielo / no se acuerdan del cielo. Pero el contexto lo aclara: la generación es sólo uno de los problemas que una teoría, filosófica o científica, tiene; estos filósofos, después de generar el cielo, se habrían olvidado del tratamiento de los movimientos planetarios y demás problemas, es decir, de la astronomía.

[8] Hestieo de Perinto ingresa en la Academia en torno al 365 - 360 a. C., sabemos bien poco: su dedicación, quizás, a la física, y la redacción del curso «Sobre el bien» de Platón, cf. Simplicio, *In Physicam*, 453, 13 - 19, cf. texto n. 2 ; el que Teofrasto lo mencione junto a los grandes escolarcas de la Academia y de manera elogiosa indica su relativa relevancia; cf. F. Lasserre, 1987, p. 97 ss.

[9] En Platón hay, pues, un doble camino: desde las cosas hasta los principios, desde los principios hasta las cosas; y tres niveles: las cosas, las ideas y los principios, cf. *Introducción*, 3 - 4; según Ferber, 1989, p. 166 - 168, este párrafo demostraría que las ideas están incluidas en la clase de los números ideales, sin identificarse con ellos.

2. *Metafísica*, 9, 11 a 18 - b 12

Pero[10] afirmar en general que el bien es algo escaso y que está en pocas cosas, y que es mucho mayor la cantidad de mal, y que no radica sólo en la indeterminación y en algo así como en una especie de materia[11], como lo tienen las cosas naturales, es propio de alguien de lo más ignorante. Y sin ton ni son hablan quienes han tratado sobre el conjunto de la realidad[12] que, como Espeusipo, hace escaso lo digno, la región del centro, mientras que las otras cosas son extremos y lo que lo envuelve por ambos lados[13]. Por tanto, los entes están bien en su condición de entes.

Pero Platón y los pitagóricos estatuyen una gran distancia <entre las cosas y el bien>, al menos en cuanto[14] <sostienen> que todas las cosas quieren imitar <lo mejor>. Sin embargo, hacen una como contraposición entre la díada indeterminada y el uno, (en la díada reside lo infinito, lo desordenado y toda, en una palabra, informidad en sí), pero sin ella es completamente imposible la naturaleza del todo, aunque es posible que se repartan equitativamente o que una exceda a la otra; precisamente por eso, también hacen contrarios a los principios. Que, por eso, ni siquiera la divinidad,- para quienes atribuyen la causa a la divinidad-, puede llevar todo a lo mejor, sino todo lo más en una cierta medida. Quizás tampoco se lo propondría, si con ello iba a destruir la realidad entera, que no sólo procede de contrarios, sino que también consiste en contrarios.

3. *Metafísica*, 2, 5 a 21 - 28

La pluralidad de esferas celestes exige también una explicación más detenida de su causa, que no basta la de los astrónomos[15]. Por

---

[10] Sigo en este párrafo muy corrompido la edición de Ross - Fobes.

[11] Se refiere a la tesis platónica, según la cual la indeterminación, debida al principio material, sería la causa del mal en el mundo. La contraposición con Espeusipo lo confirma, pues se opuso a la teoría platónica de los principios, entre otras razones, porque conllevaba la aceptación de una cantidad ilimitada, por ejemplo, los números naturales, de bienes en el cosmos, cf. Aristóteles, texto n. 28.

[12] Tiene una visión global de cada cosa, no meramente naturalista.

[13] Para Espeusipo el bien no sería la totalidad, sino sólo su núcleo, el centro, cf. Isnardi Parente, 1980, frag. 71; Tarán, 1981, frag. 83; y para todo el paso, cf. Van Raalte, 1993, p. 560 - 563.

[14] Sigo la edición de Van Raalte: *epeì mimeisthai g'* , sobreentediendo *légousin* .

[15] Probable referencia a Eudoxo y Calipo, cf. Van Raalte, 1993, p. 177.

que es difícil de entender también cómo, si los astros tienen una aspiración física, no persiguen el reposo, sino el movimiento[16]. ¿Por qué, entonces, sostienen esto junto a la imitación de manera semejante cuantos hablan del uno y cuantos hablan de los números? Que los mismos que proponen los números afirman el uno[17].

---

[16] Si los astros tienden a lo mejor, el reposo es mejor que el movimiento.

[17] Pueden ser los pitagóricos y los platónicos, cf. *Metafísica*, 9, 11 a 27 - 28, cf. texto n. 2; cf. *Timeo*, 28 c - 29 c; y Van Raalte, 1993, p. 185 - 189.

IV

ARISTÓXENO DE TARENTO (376 - ? a. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Pertenece a las primeras generaciones de alumnos de Aristóteles y ya no conoce en directo la Academia. Sus estudios fueron preponderantemente musicales y es importante fuente para el conocimiento de las tradiciones pitagóricas[1].

2. Con respecto a las DNE este texto es importante porque por primera vez se menciona el título de una enseñanza oral de Platón: «Sobre el bien». No es extraño que se haya intentado precisar su alcance.

2.1. Su contenido versaba sobre el bien, cuya esencia es el uno.

2.2. Su metodología consistía en el desarrollo de razonamientos matemáticos, en concreto, aritmética, geometría, astronomía. Del conjunto de la matemática que Platón expone en *República* falta la estereometría y la música. Lo más probable es que también en este curso se tratara de estos temas y que Aristóxeno no los mencione por abreviar, ya que está interesado en la inadecuación pedagógica entre el contenido y las expectativas de los asistentes. En cuanto al contenido este informe depende totalmente de Aristóteles: Aristóxeno no asistió a la Academia y es un relato de lo que Aristóteles, a su vez, contaba.

2. 3. Krämer sostuvo, por razones temáticas y lingüísticas, que se trataba de un curso repetido y, además, expuesto desde los comienzos de la actividad académica de Platón, quizás desde el 387 a. C[2]: pero,

---

[1] cf. Wehrli, 1983, p. 540 - 546.
[2] cf. H. Krämer, 1959, p. 404 - 409 y 423; 1964, p. 139 ss; y 1966, p. 111 - 112.

entonces, no se explicaría la extrañeza de los asistentes, que presupone la singularidad del acontecimiento. Ante las críticas de De Vries, de Merlan y de Tigerstedt[3], que piensan en una sola exposición, adoptó posteriormente la postura de Guthrie[4], es decir, reducir la transcendencia de la información de este texto.

Gaiser sostuvo que se trataba de una sesión única: una conferencia. Razones políticas habrían inducido a Platón a salir al paso de la presión pública sobre el secretismo que rodeaba la Academia, sobre el intento de colaboración con el tirano Dioniso II de Siracusa y, después, con el fracaso de la rebelión de Dión, estrecho colaborador y amigo de Platón: habría dado una conferencia pública, con la máxima densidad posible para desinflar esos rumores y hacia el final de su vida, entre 354 y 347 a. C.[5].

Es difícil, aunque no imposible, creer en una sesión única: la complejidad de la materia —toda la matemática en la perspectiva de los principios—, y la teoría de los principios exige tiempo. El desencanto progresivo de los asistentes no tiene por qué ocurrir en un solo día: las universidades actuales son testigos de que es muy difícil mantener el interés del alumnado durante un curso seguido y que muchos lo abandonan. Y el texto de Aristóxeno utiliza el imperfecto cuando menciona la frustración de las expectativas: «minusvaloraban», «criticaban».

---

[3] cf. G. J. Vries, 1968, p. 124 - 126; Ph. Merlan, 1968, p. 705 - 709; Tigerstedt, 1977, p. 71.

[4] cf. Guthrie, 1978, V, p. 426; H. Krämer, 1980, p. 16 y n. 33.

[5] cf. K. Gaiser, 1980, p. 5 - 31.

ARISTÓXENO DE TARENTO
TEXTOS

Elementa harmonices, II, 1 - 2, p. 30 - 31 (Meibom); p. 39 - 40 Da Rios

Tal vez es mejor desarrollar de antemano cuál va a ser el método del tratado para que, conociéndolo previamente como un camino a recorrer, lo transitemos con más facilidad, sabiendo en qué parte nos encontramos y no nos engañemos haciéndonos una falsa idea del tema. Como Aristóteles constantemente contaba que ocurrió a la mayoría de los que asistíeron al curso[1] de Platón «Sobre el bien»[2]: se acercaba cada cual creyendo que iba a captar alguno de los que comunmente son tenidos por bienes humanos, por ejemplo, la riqueza, la salud, la fuerza, en resumen, cierta felicidad admirable. Pero, cuando aparecieron los razonamientos sobre las matemáticas, tanto sobre números como sobre geometría y sobre astronomía y, finalmente, que el bien es uno[3], les resultaba, creo, completamente chocante: de ahí que algunos minusvalorasen el asunto, otros lo criticasen. Pero ¿cuál era la causa? Que no lo sabían de antemano, sino que, como los erísticos, se acercaron atraidos únicamente por el eco de la palabra. Pero, creo, si se les hubiera expuesto al comienzo un resumen, el que tenía intención de asistir hubiera desistido o, si es que le agradaba, hubiera permanecido con el esbozo que se le ofrecía. Pues bien, por esas mismas causas el propio Aristóteles explicaba de antemano, consecuente con lo que decía, a quienes tenían intención de asistir a algún curso suyo, sobre qué temas versaba el tratado y cuál iba a ser su método

---

[1] *akróasin:* puede significar «conferencia» o «curso». Dada la complejidad temática de su contenido (aritmética, geometría, astronomía) es razonable pensar que consistiera en varias conferencias y, por tanto, que se tratara de un curso, cf. *Introducción*, 2. 3.

[2] Este es el primer texto cronológicamente que menciona este curso, cf. *Introducción*, 2.

[3] Es el mismo esquema, salvo por la ausencia de la estereometría y de la armonía, es decir, la música, que el de Platón, *República*, 524 d - 532 b.

V

DIVISIONES ARISTOTÉLICAS (ca. 300 a. C)

INTRODUCCIÓN

1. Bajo el nombre de «Divisiones aristotélicas» nos han llegado una serie de clasificaciones en el *Codex Martianus 257* del siglo XIII, de proveniencia platónica, aristotélica y académica. Son 69 divisiones, parecidas a las 32 que nos transmite también Diógenes Laercio[1] y de las cuales 29 son coincidentes[2]. Mutschmann editó juntas las de ambos autores y asignó un numero a cada una de ellas: por eso, yo he dado también, a pie de página, junto al paso correspondiente de Diógenes, la numeración de Mutschmann.

2. Su temática abarca todos los ámbitos del pensamiento platónico: social, político, biológico, moral, metafísico, psicológico, retórico, dialéctico... Y están tomadas tanto de sus escritos como de sus enseñanzas orales. Pero también de las obras de Aristóteles y de miembros de la Academia (Espeusipo, Jenócrates, Hermodoro). El primero en advertir la vinculación de alguna de estas divisiones con la Academia fue Hambruch, que vió en los números 37, 64 - 69 refererencias claras a ese ambiente[3].

3. Según Rossitto no sería una obra del mismo Aristóteles, pero derivaría de un escrito compuesto por él en su periodo académico; estaría destinado a ser usado por Aristóteles y sus alumnos en sus cursos de dialéctica y retórica que impartió en la Academia. El títu-

---

[1] cf. Diógenes Laercio, III, 80 - 109.
[2] cf. Rossitto, 1984, p. 16, n. 13.
[3] cf. Hambruch, 1904, p. 11 - 21; para una historia de la valoración de las «Divisiones aristotelcae», cf. Rossitto, 1984, p. 13 - 26.

lo de la obra de Aristóteles sería «Divisiones», tal y como nos informan las listas antiguas de obras de este autor. Y no sería ni el único ni el primer escrito de este tipo en la Academia: ya existían otras «Divisiones» anteriores a las de Aristóteles[4]. Pertenece al mismo periodo que el «De bono», el «De ideis», la «Selección de contrarios».

[4] cf. Rossitto, 1984, p. 26 - 29.

DIVISIONES ARISTOTÉLICAS
TEXTOS

1. *CM, 22* — Denominación de los entes

La clasificación de la denominación de los entes es quíntuple. Unos se predican como el uno a la pluralidad, otros como la pluralidad a la pluralidad y al uno, otros como los desemejantes a los semejantes, otros como los semejantes a los semejantes, otros como lo uno a lo uno. Se predican como el uno a la pluralidad, por ejemplo, el más rápido, el más grande, el más bello y demás. Se predican como pluralidad a la pluralidad y al uno, por ejemplo, estos son más que estos, y estos mayores que estos y estos más bellos que estos y cosas por el estilo. Se predican como desemejantes para con los semejantes <........, y como semejantes para con los semejantes>[1], por ejemplo, hermanos para con hermanos, amigos para con amigos y demás. Se predican como el uno para con el uno, por ejemplo, este es más rápido que este otro, este es más bello que este otro, y cosas por el estilo.

2. *CM, 26*[2] — Los entes (II)

Además, los entes unos <son divisibles, otros indivisibles. De entre los divisibles unos> son homeomeros, otros anhomeomeros. Son divisibles los que toleran la división, por ejemplo, casa, manto, plata, dinero y cosas por el estilo; son indivisibles los indivisos, por ejemplo, unidad, punto, punzón, sonido y cosas por el estilo. Pero de entre los divisibles son homeomeros los que tienen semejantes

---

[1] Sigo la conjetura del editor.
[2] cf. Diógenes Laercio, 31; III,107, cf. texto n. 8.

sus partes, por ejemplo, agua, fuego, bronce y cosas por el estilo; <anhomeomeros, aquellos cuyas partes son desemejantes, por ejemplo, casa y cosas por el estilo>.

3. *CM, 55*[3] Entes

Cada uno de los entes se divide en tres. Es, en efecto, o bueno o malo o indiferente. Es bueno, cuando favorezca a alguien y no le dañe; es malo, cuando dañe siempre; es indiferente, cuando dañe a veces, pero otras favorezca, por ejemplo, los paseos, los sueños, los heléboros y cosas por el estilo, o cuando en absoluto dañe ni favorezca.

4. *CM, 67*[4] Entes

De los entes unos son por sí mismos, otros relativos[5]. Son por sí mismos los siguientes, por ejemplo, hombre, casa, capa, oro y cuantos son sin más, no porque exista necesariamente otra cosa existen también ellos. Son relativos los del estilo siguiente, por ejemplo, lo doble y la ciencia: porque lo doble se predica con respecto a la mitad, y la ciencia lo es de otra cosa.

5. *CM, 68* Los contrarios

Los contrarios se clasifican de la siguiente manera[6]. De entre los entes algunos tienen algún contrario, otros no. Ningún contrario hay de oro, hombre, capa y semejantes, pero virtud, bueno y caliente tienen un contrario: el mal es contrario al bien, el vicio a la virtud y frio a lo caliente.

---

[3] cf. Diógenes Laercio, 24; III, 102, cf. texto n. 6.

[4] cf. Diógenes Laercio, 32; III, 108 - 109, cf. texto n. 8.

[5] cf. Platón, *Sofista*, 255 c; Sexto Empírico, *Adv. math.*, X, 263 - 268; Ermodoro en Simplicio, *In Physicam*, p, 247, 30 - 248, 15, cf. texto n. 16. Y Aristóteles, *Categorías*, 10, 11 b 24 - 38. La importancia de estos textos para la reconducción a los principios, cf. Berti, 1962, p. 277 - 286; Gaiser, 1963, p. 67 - 88; Krämer, 1989, p. 153 - 178; Isnardi Parente, 1981, p. 327 - 329; 439 - 444. Un comentario general, en Rossitto, 1984, p. 362 - 371.

[6] cf. CM, 23.

A su vez los contrarios tienen algunos un medio, otros no. Entre el bien y el mal hay un intermedio, pero entre el reposo y el movimiento no hay ningún intermedio, pues necesariamente todas las cosas o están en movimiento o están en reposo. Tampoco hay un intermedio entre la vida y la muerte: por necesidad lo que recibe la vida o vive o ha muerto.

Los contrarios mismos se dicen de tres maneras: o como el mal es contrario al bien, por ejemplo, la injusticia a la justicia, la intemperancia a la prudencia, y demás, o como ni uno ni otro es contrario a ni uno ni otro, <por ejemplo, ...>[7]: ninguno de ellos es, en efecto, ni bueno ni malo. Como lo malo es contrario de lo malo, el exceso lo es a la escasez y todo lo que se predica según el exceso y el defecto, por ejemplo, el enfriarse excesivamente <al calentarse excesivamente>[8]: que todo esto se predica por exceso. Y lo deficiente de calor a lo deficiente de frío: que también estos son contrarios por defecto.

6. *CM, 23*[9] Contrarios

Los contrarios se dividen en tres. Uno de ellos es como el bien al mal, por ejemplo, la salud a la enfermedad, la belleza a la fealdad y semejantes; otro como ninguno a ninguno, por ejemplo, la blancura a la negrura, la ligereza a la pesadez y semejantes; otro como lo vitando a lo no vitando, por ejemplo, el despilfarro a la esclavitud, el calor al frío, la gordura a la delgadez y cosas por el estilo.

7. *CM, 27* Clasificación de los mejores

La clasificación de los mejores y de los peores, de los más bellos y de los más feos, de los más blancos y de los más negros: cada uno de estos se predica de tres maneras: o de lo contrario, o de sí mismo o del medio, por ejemplo, se dice que el bien es mejor que su contrario, el mal, como la sensatez es mejor que la maquinación y la insensatez; el bien se dice que es mejor que lo medio, por ejemplo, lo que no es ni bueno ni malo; y se dice que es mejor que sí mismo, que ya es bueno, en cuanto bien, cuando el otro es peor. Igualmente ocurre

---

[7] Sigo la conjetura del editor.
[8] Sigo la conjetura del editor.
[9] cf. Diógenes Laercio, 27; III, 104 - 105 cf. texto n. 7.

en lo bello: se dice que es más bello que lo feo, y más bello que lo que no es ni bello ni feo, pero se dice también que es más bello que lo bello, pero menos que lo bello. Y lo mismo se predica de lo más blanco: lo blanco se dice que es más blanco que lo negro y también que lo que no es ni blanco ni negro, que es precisamente lo medio. Y sobre las demás cosas podeis decir que se comportan de la misma manera.

De tres maneras, pues, se predican las cosas mejores y las peores, las más bellas y las más feas, y lo más blanco y lo más negro.

8. *CM, 64* Los animales - género y especie

Hay que examinar cuál es la diferencia entre unos seres vivos y otros[10]. Afirmamos que unos seres vivos son mortales, otros inmortales. Son mortales todos los que por naturaleza perecen y tienen sangre, por ejemplo, el hombre, el buey y animales de este tipo. Son inmortales, por ejemplo, los ángeles. De entre los animales mortales unos son alados, otros acuáticos, otros terrestres. Son terrestres, por ejemplo, hombre, perro, caballo y demás; <son acuáticos..., y demás>[11] y, en general, cuantos pasan la vida en el agua; son alados, por ejemplo, las aves, los mosquitos, las avejas y todos cuantos se pasean dada su naturaleza peculiar por el aire. Y parece que todos estos difieren entre sí tanto en el alma como en el cuerpo. Y es evidente que de todos estos se predica de una manera común animal, pero que cada uno de ellos tiene una cierta diferencia, como acabamos de exponer: el uno es terrestre, el otro alado, el otro acuático, el otro inmortal. Afirmamos que lo predicado en común de todos es el género. Cada uno de ellos es animal, pero hay que decir que a cada uno de los grupos de animales se le llama especie.

Lo mismo ocurre en la figura y en el número. Decimos que la figura es lo común del triángulo y de las demás: cada uno de ellos es precisamente una cierta figura. Es evidente, por tanto, que la figura es su género, y que ellos son las especies de la figura: y es que clasi-

---

[10] Este texto es una mezcla de terminología aristotélica (género - especie) y de conceptos platónicos: la distinción entre clases más generales incluidas en otras (*Político*, 262 e, *Filebo*, 12 e - 13 a), lo clasificación los seres vivos en mortal - inmortal (*Timeo*, 39 e - 40 a), y la subclasificación de lo mortal en alado, tetrestre, acuático (*Leyes*, 823 b); cf. Rossitto, 1984, p. 341 - 350.

[11] Sigo la conjetura del editor.

ficamos la figura en triángulo, cuadrado, y demás. Igualmente lo par y lo impar son las especies del número: de ellos se predica en común el número. Y puesto que el género parece ser anterior a la especie y lo anterior no se predica sin más, hablemos sobre ello.

9. *CM, 65* Lo anterior - lo posterior

Lo anterior se dice de cinco maneras[12]: o por naturaleza o en tiempo o en poder o en posición o en orden. En posición, como lo que solemos decir de los adobes colocados, que uno está delante del otro. En orden, por ejemplo, el alférez es anterior al sargento, el sargento al soldado raso, y la «a» a la «b». Decimos que el comandante es anterior en poder al soldado y, en general, el señor al miembro de su séquito. En tiempo, por ejemplo, el padre es anterior al hijo y lo más viejo a lo más jóven. Es por naturaleza anterior, por ejemplo, la unidad a la díada, la parte al todo[13] y el género a la especie y, en general, cuantas cosas no se eliminan por la eliminación de otras referidas a ellas[14]: lo que elimina a otros es anterior, lo eliminado con ellas, posterior por naturaleza. Por ejemplo, si se elimina la unidad, se elimina la díada y todo número, pero, si se elimina la díada, nada impide que la unidad sea; por tanto, la unidad es anterior por naturaleza a la díada. Igualmente, si se elimina la parte, se elimina el todo, pero, si no hay todo, nada impide que la parte sea.

Y es evidente que de tantas maneras cuantas se predica lo anterior, de otras tantas se predicará lo posterior: hablaremos, pues, de lo posterior o por naturaleza o en tiempo o en posición o en orden o en poder.

10. *CM, 66* Lo a una

De tantas maneras cuantas se predican lo anterior y lo posterior, de otras tantas se hablará también de lo a una, a saber, o por naturaleza o en posición o en poder o en tiempo o en orden. Están a una en posición los que coinciden igualmente en el lugar, por ejemplo, decimos que están a una los que corren y los que están quietos al mis-

---

[12] cf. Aristóteles, *Categorías*, 12; *Metafísica*, V, 11, 1018 b 9 - 1019 a 14.

[13] La anterioridad de la parte al todo, cf. Aristóteles, *Tópicos*, VI, 13, 150 a 33 - 36; en cambio, *Política*, I, 2, 1253 a 20 - 25.

[14] Este criterio de fundamentación asimétrica es asignado expresamente por Aristóteles a Platón, cf. *Metafísica*, V, 11, 1019 a 2 - 4, cf. texto n. 73.

mo tiempo. Son a una en orden, por ejemplo, los uncidos en una misma fila, y decimos que son a una en poder cuantas cosas no pueden más la una que la otra, y afirmamos que son a una en tiempo las que existen al mismo tiempo, y hay que decir que son a una por naturaleza las que se eliminan mutuamente y no pueden existir sin la otra, por ejemplo, el doble y la mitad: estas se eliminan mutuamente y es imposible que una de ellas se de sin la otra; porque, eliminado el doble, no habrá mitad y, si se elimina la mitad, no habrá doble y es imposible que, si hay doble, no haya una mitad.

Demostradas estas cosas, se sigue hablar de los entes (cf. CM, 67).

11. *CM, 37* Los métodos referidos a problemas

Los métodos referidos a problemas se dividen en tres clases: críticos, teóricos, erísticos. Son críticos aquellos con los que discernimos lo mejor y lo peor, por ejemplo, si es mejor la justicia que la valentía. Son teóricos aquellos con los que contemplamos cómo es una determinada cosa, por ejemplo, si la enfermedad es igual a la salud o al bienestar o no. Son erísticos aquellos con los que rechazamos definiciones, por ejemplo, el bienestar no es lo mejor de los cuerpos.

12. *CM, 69* Sobre la afirmación y la negación

Después de esto hay que examinar, pues, cómo hablamos sobre la afirmación. Sostenemos que toda predicación con la que manifestamos que algo es una afirmación, por ejemplo, que el hombre está sentado o que el manto es blanco, y todas las cosas predicadas de esta manera. Negación es, por ejemplo, que el hombre no está sentado, que el manto no es blanco y, en general, que no hay algo del cual el «no» y el «no en absoluto» tengan algún significado.

13. *Vita Aristotelis Marciana*, p. 433, 10 - 15

También Aristóteles era de carácter muy moderado, como se comprueba por lo que afirma en las *Categorías*, que no hay que posicionarse a la primera, sino después de un examen reiterado y que ni siquiera el mero plantearse las dificultades es inúltil. También en los libros «Sobre el bien»: «hay que acordarse de que es hombre no sólo aquel a quien le van bien sus asuntos, sino también el que trata de demostrar».

VI

EPÍCRATES[1]

Ateneo, II, 59 d - e

A. ¿Qué se traen ahora entre manos Platón, Espeusipo y Menedemo[2] entre otros[3]? ¿De qué se ocupan, qué temática tratan de desentrañar entre ellos? Dímelo, por la Tierra, con toda precisión, si es que vienes de haberlo visto.

B. Puedo, en efecto, hablar de todo esto con claridad. Pues durante las Panateneas, al conocer a un grupo de adolescentes, asistí en los gimnasios de la Academia a unos cursos inefables, insospechados: clasificando la naturaleza, distinguían la vida de los animales, la naturaleza de los árboles y las clases de legumbres; y entre estas se afanaban por averiguar a qué clase pertenece la calabaza.

A. ¿Cómo dividían, entonces, y cuál es el género de las plantas? Dímelo, si lo sabes.

B. Sí, sí. Pero, ante todo, todos permanecían callados y con la cabeza inclinada estaban pensativos un largo rato. De repente, mientras los adolescentes estaban inclinados e indagaban, uno decía que era una legumbre redonda, otro preguntaba de qué tipo, un tercero que un árbol. Al oir esto, un médico de Sicilia dictaminó que estaban chiflados.

---

[1] Escritor de la comedia media, cf. Kock, II, 1884, frag. 11; y Kassel - Austin, V, 1986, frag. 10.

[2] Menedemo, cf. Filodemo, texto n. 2.

[3] Este texto pone de manifiesto que las actividades de la Academia eran conocidas por el gran público, que su acceso a ella era bastante fácil, no restringido sólo a los alumnos, y que se practicaban, no sólo por Platón, las clasificaciones biológicas.

A. ¿Y no se enfadaron mucho ni comenzaron a gritar y a reírse de él? Que en este tipo de reuniones no es conveniente hacer esta clase de observaciones.

B. No les importó lo más mínimo a los muchachos: Platón vino y con mucha suavidad, sin la menor inquietud, les ordenó de nuevo definir desde el comienzo de qué género es la calabaza. Y ellos se pusieron otra vez a definirla.

VII

ERATÓSTENES (284 - 202 a. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Fue matemático, filólogo, poeta y director de la Biblioteca de Alejandría. Su formación intelectual se hizo en Atenas en medios platónicos y pitagoricos[1]. Su rigor intelectual e informativo es máximo[2].

1 1. Entendió el platonismo como un método, más que como un sistema, basado en la aplicación universal del concepto de analogía[3].

2. Este texto más que sobre Platón nos informa sobre las actividades de la Academia, en las que la matemática ocupaba un lugar, sin duda, importante. Confirma los datos de Aristóxeno y de Epícrates sobre la fama de la Academia: incluso de Delos, en el centro de las Cícladas, vienen a consultarles. Aunque es reservado con respecto al valor de esas noticias («dicen»).

3. La importancia de hallar la media proporcional[4] estribaba en la matemática preeuclídea, la única que conoce Platón, en que permite equiparar el área de un rectángulo a la de un cuadrado y, de ahí, de cualquier figura plana al cuadrado a través de la transformación y de la equiparación de dicha figura al rectángulo. De esta manera se puede averiguar con suma facilidad qué figuras son inconmensura-

---

[1] cf. Suda s. v. *Eratosthenes.*

[2] Para un resumen de su actividad intelectual y de los problemas cronológicos, cf. R. Pfeiffer,1970, vol. I,pp. 191 - 212.

[3] cf. Teón de Esmirna: *De rer. mathem.*, 88, 22 - 89, 3 Hiller; para su concepción filosófica, cf. Dörrie - Baltes, 1987, I, 8, p. 126 - 132 y comentarios p. 363 - 377.

[4] El desarrollo de la prueba de la duplicación del cubo atribuida a Platón, cf. Eutocio.

bles linealmente y cuáles no: son conmensurables aquellas cuyas áreas correspondan a proporciones de «números planos semejantes»[5] (cf. Euclides, *Elementos*, VIII, prop. 18 y 20); el resto son inconmensurables. Aunque esto no es una demostración teórica de la inconmensurabilidad, sí es un procedimiento heurístico rápido. Y nos mete de lleno en la comunicabilidad de figuras, problema especial, puesto que en Grecia no existía un concepto homogéneo de espacio (newtoniano), y conexiona lo aritmético («números planos semejantes») con la geometría[6].

Todo esto, entre otras cosas, nos muestra a Platón interesado en la problemática de la inconmensurabilidad.

---

5 «Número plano» es el resultado de otros dos números, llamado cada uno de ellos «lados» del número plano (cf. Euclides, *Elementos*, VII, def. 16). «Números planos semejantes» son los que tienen sus lados proporcionales, *ib.* def. 21.
6 cf. A. Szabó, 1977, p. 47 - 57.

ERATÓSTENES
TEXTOS

Eratóstenes, p. 64, 5 - 65, 11

¡Eratóstenes al rey Ptolomeo, salud![1]

Dicen que un trágico antiguo presenta a Minos construyendo un mausoleo a Glauco y que, al anterarse de que la tumba era de cien pies en todas las direcciones, exclama:

> «pequeño elegiste el cerco de la tumba regia:
> duplícalo, no me falles en la belleza,
> pero duplica rápidamente cada arista de la tumba».

Pero le pareció haberse equivocado, porque, al duplicar los lados, la superficie se cuadruplica, y, al duplicar ésta, el volumen se octuplica. Y trataba de encontrar también entre los geómetras de qué manera se podría duplicar el volumen dado sin alterar la forma de la figura. Se llamó a éste el problema de la duplicación del cubo: porque, dado un cubo, trataban de duplicarlo[2].

Durante mucho tiempo todos tuvieron dificultades, hasta que Hipócrates de Quíos[3] cayó en la cuenta de que, si, dadas dos rectas, la una doble que la otra, se encontraban dos medias proporcionales en proporción continua, se duplicaría el cubo: de modo que transformó el problema en otro no menor.

---

[1] Wilamowitz - Moellendorf negó la autenticidad de esta carta, cf. Van der Waerden 1966, p. 262 - 266.

[2] Para una historia de este problema y de sus diversas soluciones, cf. Th. Heath, 1981 (1921), vol. I, pp. 244 - 270.

[3] Hipócrates de Quíos permaneció en Atenas, por lo menos, desde el 450 hasta el 430 a. C. y entró en contacto con filósofos e intelectuales de la ciudad, sin excluir, probablemente, a Sócrates, cf. Timpanaro - Cardini, 1962, II, p. 28 - 73.

Después de algún tiempo, dicen, algunos delios, lanzados a duplicar por orden del oráculo uno de sus altares, cayeron en la misma dificultad, pero fueron a buscar a los geómetras que trabajaban con Platón en la Academia y pensaron que se les había resuelto lo que buscaban[4].

Se dedicaron con denuedo a encontrar dos medias proporcionales de dos segmentos dados. Y se dice que Arquitas de Tarento[5] las encontró por medio de semicilindros y Eudoxo[6] por las llamadas líneas curvas. Todos escribieron de modo teórico, pero no podían manejarlas para su utilidad, salvo, y con dificultades, Menechmo[7].

(Texto tomado de Eutocio de Escalón: «*Comentario al libro II de «Sobre la esfera y el cilindro» de Arquímedes*»).

---

[4] Para la posible solución de Platón, cf. Eutocio.

[5] Arquitas de Tarento (ca. 430 - 365 a. C.), político, matemático y músico pitagórico, con quien Platón estuvo muy amigado y a quien admiró; cf. Proclo, cf. texto n. 16; y Plutarco cf. textos n. 8 y 9.

[6] Eudoxo de Cnido (391 / 390 -), matemático independiente, a quien Platón llamó para que se trasladara a su Academia a investigar y a enseñar, y que la dirigió durante su segundo viaje a Sicilia el año 365 a. C. Se le atribuye la teoría de las proporciones y de los números recogida en los libros V- VI de los *Elementos* de Euclides, cf. Proclo, texto n. 16; y Plutarco, textos n. 8 y 9.

[7] Menechmo, miembro de la Academia, partidario de los procedimientos mecánicos en geometría. Sobre las dos soluciones que propuso a la duplicación del cubo, cf. Th. Heath, 1981,vol. I, p. 251 - 255; cf. Plutarco, cf. textos n. 8 y 9, y Proclo, cf. texto n. 16.

VIII
FILODEMO (ca. 100 - 40 / 35 a. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Filodemo nació en Gadara[1] de familia griega. Estudió en Atenas con el estoico Zenón de Sidón y fue llevado muy jóven a Italia por L. Calpurnio Pisón, que fue su mecenas durante toda su vida. Se hizo epicureo y perteneció al grupo de Nápoles[2], viviendo en la Campania y en Herculano dedicado a sus amigos y a sus investigaciones. Por sus conexiones epicúreas estuvo bien relacionado en Roma con grupos de poetas y no se descarta que conociera a Virgilio y Horacio.

1. 1. Fue poeta y la *Antología palatina* recoge bajo su nombre treinta epigramas, algunos de ellos claramente inauténticos. Escribió numerosas obras de filosofía, en especial de crítica a la retórica y a la música.

2. La *Academica* de Filodemo es el título que su más reciente y cuidadoso editor, K. Gaiser, quiere dar, y con razón, a la obra que hasta ahora solía ser llamada *Index Academicorum Herculanensis*[3]. Forma parte de una obra más amplia en diez libros, *Sistema de las fiosofías*, dedicada a exponer, además de la Academia, el estoicismo, el epicureismo y otras filosofías.

---

[1] cf. Estrabón, XVI, 759.

[2] cf. Cicerón, *De finibus*, II, 119.

[3] cf. S. Mekler: *Academicorum philosophorum index Herculanensis*, Berlin 1902, obra benemérita, pero ya superada por la edición de Gaiser. La Introducción de Gaiser a esta obra, lo mismo que sus comentarios y notas a los distintos pasos, son lo mejor que hay hoy día sobre ella. Voy a extractar lo más pertinente.

2. 1. Se trata de una exposición de la escuela platónica en orden cronológico desde Platón hasta Filodemo, de manera biográfica, no doctrinal, basada en extractos de otros historiadores, citados, casi siempre, de manera textual. Probablemente el autor pretendía una exposición de la filosofía a un público romano no necesariamente especializado. Y es uno de tantos ejemplos de las historias de sucesores (*Diadochaí*) nacidas antes de Filodemo o contemporáneas suyas[4].

3. Es un historiador bastante objetivo y neutral, que se distancia claramente de las actitudes apasionadas, por ejemplo, del ataque destemplado de Democares contra los filósofos, al que califica de poco verosímil[5].

3. 1. Sus fuentes son, sobre todo, la segunda y tercera generación de alumnos de Platón (Dicearco, Neantes, Diodoro, Filocoro) y filósofos que estaban muy próximos cronológicamente a la Antigua Academia (Antígono de Caristo, Hermipo). Falta la primera generación de alumnos, de la que sólo ha extraido a Espeusipo (cf. texto n. 2) y probablemente a través de una fuente intermedia. Aunque esta falta quizás se deba a que en el manuscrito conservado (P. herculanensis 1021 y P. (Herc.) 164) faltan las primeras columnas[6].

3. 2. Tiene una fuente común con Diógenes Laercio: Antígono de Caristo, sólo que Filodemo lo cita directamente y Diógenes a través de una fuente intermedia, además de que Diógenes cita otras fuentes distintas a las de Filodemo[7].

4. La obra de Filodemo no nos instruye gran cosa sobre las doctrinas platónicas ni siquiera sobre las académicas (cf. texto n. 1 y compararlo con Proclo texto n. 16), pero sí sobre el ambiente exterior de la Academia y sobre su organización.

---

[4] Por ejemplo, Soción (210 - 170 a. C.), Antístenes de Rodas (ca. 200 a. C.), Heráclides de Lembos (ca. 170 - 150 a C.), Sosícrates de Rodas (hacia la mitad del siglo segundo a. C.), Alejandro Polyistor (75 - 50 a. C.), Jasón de Nisa (ca. 50 a. C.), Nicias de Nicea (contemporáneo de Filodemo o siglo I ó II d. C) y, por supuesto, Diógenes Laercio, cf. K. Gaiser, 1988, p. 24 - 25.

[5] cf. col. 10, 11 - 40.

[6] cf. K. Gaiser, 1988, p. 93 - 96.

[7] cf. K. Gaiser, 1988, p. 130 - 133.

FILODEMO
TEXTOS

1. *Academica, col.1, 8 - col. 2, 5*, p. 148, 8 - 157, 5

> «Con la escritura de sus diálogos animó a la filosofía, por así decirlo, a inmumerables gentes, pero también a otros les hizo filosofar superficialmente invitándoles al camino fácil. Sostiene Platón que «la divinidad dió el número y la visión de los astros como introducción a la filosofía»[1], de modo que a quienes no han estudiado nada y han decidido no aprender nada de las doctrinas que hay que aprender no sólo los cataloga en el grupo de los amigos de la opinión, sino también los considera desviados[2]. Evidentemente es posible incitar a aquel camino fácil, porque ha escrito magistralmente: «los hombres deben honrar a Eros, ejercitarse con distinción en lo erótico y obedecer todos siempre a Eros»[3]. Con lo cual algunos, seducidos al Eros, creen tener una suficiente disculpa de la propia ignorancia, más aún, creen estar en posesión de la valía por ser los únicos en conocer a fondo el tipo de educación de su noble y sapientísimo maestro».

Esto es lo que escribió, criticándolo. Pero añadió <Dicearco>[4] lo siguiente, escribiéndolo junto a lo anterior:

---

[1] cf. *República*, 522 c - 534 e; *Timeo*, 47 a - c; *Epínomis*, 976 c - 978 b.

[2] cf. *Epinomis*, 976 c - 977 a, resumen del paso platónico.

[3] cf. *Banquete*, 212 b.

[4] Según F. Lasserre, 1983a, p. 63 - 74 y 1983b, p. 169 - 177, y resumido en 1987, p. 668 - 669, esta noticia procedería, a través de Hermodoro de Siracusa, de Filipo de Opunte. Pero Gaiser, 1988, p. 89 - 91, y 97 - 100, rechaza esta tesis con buenos argumentos. Dicearco nació en torno al 370 a. C., fue condiscípulo de Aristóxeno y antes de ser discípulo directo de Aristóteles había estado ya en contacto con los pitagóricos de la Magna Grecia o con los del Peloponeso, cf. F. Wehrli, 1983, p. 535 - 539, y para sus fragmetos, 19, I, p. 11 - 37.

«Se había notado —cuenta— en aquel tiempo un gran avance también de las matemáticas bajo la dirección Platón y los problemas propuestos por él, aunque eran los matemáticos quienes los investigaban con dedicación. De este modo se llegó en aquel entonces a su cima, primero, en metrología y en los problemas de la definición, cuando los alumnos de Eudoxo transformaron los procedimientos arcaicos de Hipócrates <de Quíos>[5]. Pero también la geometría experimentó un gran avance: se descubrió el método de análisis[6] y, además, el lema para los diorismos[7]; en general, hicieron progresar muchísimo todo el ámbito de la geometría. Pero tampoco la óptica y la mecánica fueron descuidadas[8].

La completa recolección de tales temas, de la que numerosos parásitos sacaron partido, la realizaron por mor de ellos mismos: y es que había otra clase de visitantes de la escuela que recolectaban de estas presas en provecho suyo. Al no intervenir en los asuntos públicos, llevaban un ocio común y compartido, y fueron los primeros en emprender entonces este tipo de vida: distinguieron entre la convivencia y comunidad verdadera de los hombres y la igualdad legal de Dacios y Getas. Separaron también lo verdadero y, además, las matemáticas[9], de las cosas necesarias: quienes están pensando en lo útil son tenidos, dicen, en justicia por criados.

Platón, con el poder de su escritura, animó con sus libros a muchos incluso de los que vivían a grandes distancias. Lo más curioso de cuantos echaron a volar para incorporarse —lo se muy bien— fue el caso de Axiotea[10], porque era sabia incluso para los cánones de valía de un varón, ya que conocía y repensaba todo, y porque convivía vestida con el manto del varón, sin avergonzarse: pasó desapercibida para todos. Platón enseñaba gratis[11], dando así a todos una muestra de su generosidad, porque aspiraba a que las relaciones fueran iguales entre iguales».

Tales cosas escribió Dicearco.

---

[5] Hipócrates de Quíos, contemporáneo de Sócrates; cf. Heath, 1981, I, p. 182 - 202; Caveing, 1982, II, p. 586 - 700; sus testimonios en Timpanaro - Cardini, II, 1962, p. 28 - 73.

[6] cf. Proclo, *In Euclid. Elem. I*, p. 211, 18 - 23, cf. texto n. 3; y Diógenes Laercio, III, 24, cf. texto n. 5, que lo atribuye a Leodamas de Tasos.

[7] «Diorismo» era el procedimiento intelectual en matemáticas para averiguar si un problema era o no resoluble.

[8] Hasta aquí el informe coincide en líneas generales con el de Proclo, *In Eucl. Elem. I*, Prol II, p. 66, 4 - 68, 4, cf. texto n. 16.

[9] «Lo verdadero»: la filosofía.

[10] cf. Diógenes Laercio III, 46, cf. texto n. 1.

[11] cf. Diógenes Laercio IV, 2.

2. *Academica, col. 5, 30 - col. 6, 27*, p. 181, 9 - 186, 13

Cada cual menciona a distintos alumnos[12]. Con todo, Diocles <de Magnesia>[13] —*al menos[14], esto es lo que transmite Timeo <de Tauromenion>*—[15] relata lo siguiente:

> «Alumnos de Platón fueron ... Espeusipo de Atenas[16], que heredó de Platón el Museo, Jenócrates de Calcedonia[17], Heráclides[18] y Amintas de Heraclea[19], Menedemo de Pirra[20], Hestieo de Perinto[21], *Querón de Pellene*[22], Aristóteles de Estagira, Dión de Siracusa, el que acabó con la tiranía de Dioniso[23], Hermodoro de Siracu-

---

[12] Conservamos otras tres listas de alumnos de Platón: la de Diógenes Laercio III, 46, cf. texto n. 1; la de Proclo, cf. texto n. 9 y la de Ibn al - Qifti; y algo más reducida, en Plutarco, *Adv. Colotem*, 32, 1126 c - d, cf. texto n. 14; una comparación y fuentes, cf. Lasserre, 1987, frag. , Gaiser, 1988, p. 443 - 446;

[13] Diocles de Magnesia (ca. 80 a. C. su acmé) compuso un «Resumen de los filósofos» por lo menos en tres libros, cf. Diógenes Laercio, II, 54, 82; VII, 48; X, 11.

[14] Al dorso o al margen del manuscrito hay añadidos, seguramente de mano del propio Favorino, que yo he integrado, entre asteriscos, al texto.

[15] Timeo de Tauromenion es un historiador en torno a los años 356 - 260 a. C., especialmente importante para conocer la historia de Sicilia y los viajes de Platón a la isla.

[16] Espeusipo (ca. 410 / 406 - 339 / 338 a. C.), sucesor de Platón en la dirección de la Academia. Lo que hereda fue la Academia con sus recintos docentes y Biblioteca: hay que recordar que estaba dedicada a las Musas: cf. Diógenes Laercio, III, 25; cf. Isnardi Parente, 1980, frag. 1 - 3; Tarán, 1981, test. 1 - 3.

[17] Jenócrates de Calcedonia (396 / 395 - 314 / 313 a. C.), sucesor de Espeusipo al frente de la Academia, cf. M. Isnardi Parente, 1981, frag. 2.

[18] Heráclides Póntico (ca. 390 - 310 a. C.), pretendió suceder a Espeusipo (338) en la Dirección de la Academia, fracasó y fundó su propia escuela de Filosofía en Heraclea; sus fragmentos en Wehrli, 1969, 7, frag. 9.

[19] Amintas de Heraclea es, seguramente, Amiclas de Heraclea, nacido entre 390 - 385 a. C. y perteneciente, por tanto, al grupo antiguo de los colaboradores de Platón. Para las escasas noticias sobre este hombre, cf. F. Lasserre, 1987, p. 87 - 90; y comentario, p. 521 - 522.

[20] Menedemo de Pirra (ca. 390) pretendiente a las sucesión de Espeusipo (339 a. C.), frente a la candidatura de Jenócrates: su actividad en la Academia parece haber estado ligada a Espeusipo (cf. Epícrates); y colaboró en la caida del régimen democrático y restauración oligárquica en su ciudad natal (probablemente entre 355 y 349); para sus fragmentos, cf. Lasserre, 1987, p. 91 - 96; y comentario, p. 523 - 529.

[21] Hestieo de Perinto (ca 365 - 360 ingresado en la Academia), desarrolló toda una teoría física, sin quedarse en las generalidades de los principios (cf. Teofrasto, *Metafísica*, texto n. 1), y es uno de los informantes del curso «Sobre el bien» de Platón, cf. Simplicio, *In Physicam*, p. 453, 13 - 19, cf. texto n. 2. Para los fragmentos de este hombre, cf. F. Lasserre, 1987, p. 97 - 102; y comentario, p. 531 - 538.

[22] Querón de Pellene fue alumno de Platón y de Jenócrates, extraordinario luchador que ganó cuatro veces en los Juegos Olímpicos; fue tirano de su ciudad, expulsó a los aristócratas y entregó sus riquezas y mujeres a los esclavos de los antiguos dueños, cf. Trampedach, 1994, 64 - 65.

[23] Dión de Siracusa (ca. 409 - 354 a. C.) implicó fuertemente a Platón en las actividades políticas de Sicilia, sobre él habla el filósofo en la *Carta VII*. Imprescindible so-

sa[24], que también escribió «Sobre Platón» y transportó los diálogos a Sicilia, Erasto[25] y Asclepiades[26], que escribieron «Recuerdos» sobre él, *Timolao de Cícico[27], Calígenes[28], Timolao el Ateniense[29], a los que Espeusipo incluye en su «Funeral de Platón»*, Arquitas de Tarento[30], Quión, el que expulsó al tirano de Heraclea[31], Pitón y Heraclides, de Enos[32], que mataron a Cotis y que, por eso, fueron inscritos como ciudadanos por los atenienses y honrados luego con una corona de oro».

Y cuenta[33] también lo siguiente:

«A veces, cuando habían fracasado en política, se dedicaban a investigar sólo en filosofía y en educación. Y dos mujeres llevaban la misma actividad que ellos [Espeusipo], vestidas de varón[34]».

---

bre este político académico es Plutarco: *Dión;* cf. Trampedach, 1994, p. 111 - 122; y para toda la aventura siciliana de Platón, cf. von Fritz, 1968.

24 Hermodoro, forma parte de los primeros miembros de la Academia, conoció a Platón en el primer a viaje a Sicilia, y puso por escrito el curso «Sobre el bien», cf. Simplicio, textos n. 16 y 17; M. Isnardi Parente, 1981, frag. 1.

25 Erasto y Corisco, (ca. 385 - 310 a. C.), que aquí falta, pero que aparece en la lista de Diógenes Laercio III, 46, cf. texto n. 1, abrieron en Assos una escuela de filosofía y gozaron de la proteccción de Hermias de Atarneo hasta la muerte de este (345 a. C.), a quien ayudaron en su administración política. Hermias, Erasto y Corisco son los destinatarios de la *Carta VI*, apócrifa, de Platón. Corisco es el mismo que Aristóteles suele poner como ejemplo de singular en los juicios lógicos. Los testimonios sobre ambos filósofos políticos están recogidos en F. Lasserre, 1987, p. 102 - 109, y el comentario, p. 539 - 542.

26 Asclepíades es un desconocido, cf. F. Lasserre, 1987, p. 111 - 113; y comentario, p. 543.

27 Timolao de Cícico trató de grangearse el favor de sus concuidadanos con despensas de cereales y de dinero. Pero en el 319 a. C. intentó apoderase de su ciudad por la fuerza, con la ayuda de Arrideo, señor de Frigia; fracasó y perdió la ciudadanía de por vida; cf. Trampedach, 1994, p. 62 - 64.

28 Calígenes: desconocido.

29 Timolao el Ateniense: desconocido, cf. Gaiser, 1988, p. 441 - 442.

30 Arquitas de Tarento cf. Proclo, cf. texto n. 16.

31 Quión de Heraclea mató con otros conjurados el año 352 a. C. al tirano de su tierra, Clearco; murió en la conspiracion. Para las relaciones de los platónicos con la tiranía, cf. Trampedach, 1994, p. 88 - 90.

32 Pitón y Heraclides de Enos, en Tracia, mataron el 360 - 359 al tirano Cotis I, rey de los Odrisos en Tracia; en recompensa Atenas les concedió la ciudadania y la corona de oro; cf. Trampedach, 1994, p. 90 - 92.

33 Quizás Timeo de Tauromenion.

34 Axiotea y Lastinea, cf. Col. Y, 37 - col. 2, 1, cf. texto n. 1; y Diógenes Laercio, cf. texto n. 1, IV, 2. Esta misma anécdota es contada por Ateneo, VII, 279 e - f; XII, 546 d; Clemente de Alejandría, *Strommata*, IV, 19 (II, 302, 13 - 14 Staehlin); Temistio, *Or*. 23, 295 c, cf. texto n. 2; Olimpiodoro, *In Plat. Alcib*. II, 147 - 150 (p. 5 - 6, Westering); Anónimo, *Prol.* I, 4, 30 - 32; y Oxyrhynchus - Papyrus 3656 (editado por P. Parsons, t. 52, 1984, 47 - 49).

IX
ESTRABÓN[1]

Geografía, X, 3, 10, p. 69, 11- 18

Por eso, también Platón, y antes de él los pitagóricos, llamó «música» a la filosofía, y sostienen que el cosmos está constituido según armonía, porque consideran que toda especie de música es obra de los dioses. Así también las Musas son llamadas diosas y Apolo el Musageta, como toda la poesía hímnica. De igual modo también disponen <la educación>[2] y implantación de las costumbres con la música, en la idea de que todo lo que endereza el entendimiento está próximo a los dioses.

[1] Historiador y geógrafo nacido el 64 a. C. y muerto después del 23 d. C., autor de dos obras monumentales, una historia del mundo antiguo, terminada entre el 27 - 25 a. C. y la *Geografía universal*, comenzada hacia el 20 a. C.

[2] Sigo la conjetura del editor Laserre.

X
VALERIO MÁXIMO[1]

Dichos y hechos memorables, VIII, 12, ext. 1, p. 404 - 405 Kempf

Este pensamiento[2] se le ocurrió también al talento cultivadísimo de Platón, ya que, cediendo en su ciencia e incluso en su fama, mandó dirigirse al geómetra Euclides a los responsables del altar sagrado, que habían tratado de plantearle a él la cuestión de la forma y manera <de duplicar el cubo>[3].

---

[1] Valerio Máximo escribe esta obra antes del 27 d. C., dedicada a Tiberio.

[2] Ceder el propio saber ante el saber de los especialistas.

[3] La interpretación de Valerio Máximo es cronológicamnete imposible, puesto que la recopilación de los «Elementos» data en torno al 300 a. C. y Platón había muerto el 328 / 327 a. C.

XI
PLUTARCO (ca. 45 120 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Erudito inteligente de Beocia, que obtuvo también la ciudadanía ateniense y la romana, se ocupó de prácticamente todos los temas de estudio del mundo antiguo y sobre todos escribió[1]: es uno de los pocos escritores griegos que se interesaron por la cultura y la historia romana. Ejerció también de sacerdote supremo de Delfos.

2. No se propuso Plutarco ninguna exposición detenida de las DNE, aunque conoce su existencia (cf. textos n. 1, 2 y 5). Su doctrina de los principios está contaminada por el pitagorismo (cf. texto n. 2). Y presta interés especial a la actividad matemática de Platón: son relevantes en este sentido sus noticias sobre la matemática deductiva y el rechazo de la matemática mecánica ya en tiempos de Platón, antes de Arquímedes (cf. textos n. 8 y 9).

---

[1] Para los datos biográficos sobre Plutarco y una presentación general de su actividad intelectual, cf. F. Flacelière - J. Irigoin, 1987, p. XII ss. Una muestra de su erudición y una obra imprescindible de consulta en Helmbold - O' Neil, 1959.

PLUTARCO
TEXTOS

1. *Dión,* 14, 2 - 3, 963 d - e

(2) Algunos siracusanos añadían molestos que, si antaño los atenienses, a pesar de navegar a Sicilia con grandes fuerzas navales y terrestres, habían sido destrozados y habían perecido antes de tomar Siracusa, (3) ahora iban a arrumbar la tiranía de Dioniso por medio de un sólo sofista, Dión, porque le iban a persuadir para que se desprendiera de sus diez mil guardias de corps, abandonara sus cuatrocientas trirremes, los diez mil jinetes y varias veces más de hoplitas, y buscara en la Academia el bien que tan en silencio llevaban, encontrara la felicidad en la geometría y entregara a Dión y a los sobrinos de Dión la felicidad que se encuentra en el poder, en las riquezas y en la molicie.

2. *De delf. orac.* 35, 428 e - 429 b

Examinad con atención en común lo siguiente: de entre los principios más altos, me refiero al uno y a la díada indeterminada, ella, por ser elemento de toda informidad y desorden, es llamada infinitud; pero la naturaleza del uno, por delimitar y retener lo vacío, lo irracional y lo indeterminado de la infinitud, le da forma y lo conserva como sustrato y receptor de la predicación subsiguiente a nuestra impresión de las cosas sensibles. Estos principios se manifiestan en primer lugar en el número, mejor, la pluralidad no sería en modo alguno número, si el uno, como forma de la materia, no se convirtiera por secciones desde la infinitud de la indeterminación a veces en algo mayor, otras en menor; entonces cada una de las plu-

ralidades, delimitada por el uno, se convierte en número. Pero, si se elimina el uno, la díada indeterminada, confundiendo de nuevo todo, lo hace desordenado, infinito y sin medida. Y, puesto que la especie no es eliminación de la materia, sino forma y orden de la materia subyacente, por necesidad ambos principios son inherentes también al número, de donde surge la primera y más grande diferencia y desemejanza: el principio indeterminado es creador del número par, el principio mejor lo es del impar: el dos es el primer par, el tres el primer impar, de los cuales surge el cinco, que es la suma común de ambos números, pero cuya condición es impar.

3. *De garrulitate*, 10, 507 a

Lo mismo que la unidad no sobrepasa su propio límite, sino que permanece pura y simplemente una, por eso se la llama unidad; pero la díada indeterminada es principio de diferencia: pues se sale inmediatamente de sí misma volcada por la duplicación hacia la pluralidad.

4. *Platonicae quaestiones*, III, 1001 e - 1002 a

Además, introduce Platón el conocimiento de las ideas por la eliminación y exclusión del cuerpo, descendiendo en el orden de las matemáticas desde la aritmética hasta la geometría, luego después de esta hasta la astronomía, para implantar sobre todas ellas la música: lo geométrico surge, en efecto, al añadirse la magnitud a la cantidad, y los volúmenes al añadirse la profundidad a la magnitud, y lo astronómico por la adición del movimiento a los volúmenes, y lo armónico por el advenimiento de la voz al cuerpo móvil[1]. Por eso, si quitamos la voz de los cuerpos móviles, el movimiento de los volúmenes, la profundidad de las superficies, la magnitud de las cantidades, abocaremos en las ideas mismas inteligibles, que no tienen entre sí ninguna diferencia, mientras se las piense según la unidad y el uno. Y es que la unidad no produce el número a menos que sea afectada por la díada indeterminada. Pero una vez que ha formado[2] así el

[1] Es el mismo orden y explicación que el de Platón en *República*, 525 d - 535 d.

[2] La unidad; se refiere, sin duda, a lo que Aristóteles llamaba el uno como principio. La formación de las distintas dimensiones geométricas se hace, por tanto, conjuntamente por la unidad y la díada indeterminada.

número, avanza hacia los puntos[3], luego hacia las líneas, de estas hacia las superficies, profundidades y cuerpos y hacia las cualidades de los cuerpos surgidos en estos procesos.

5. *De animae procreatione*, 29, 1027 c - d

Algunos piensan que nada menos que la génesis del número se muestra en la mezcla de la sustancia indivisible y de la divisible[4]: que indivisible es el uno y divisible la pluralidad, y que de estos surge el número, al delimitar el uno a la pluralidad e imponer en su infinitud un límite, pluralidad a la que también llaman «díada indeterminada».

6. *De genio Socratis*, 7, 579 a - d

Pensábamos nosotros que también entonces Conufis[5] había hablado bien y, en el momento en que nos disponíamos a salir de Egipto para Caria, nos salieron al encuentro unos delios pidiéndole a Platón, en cuanto geómetra, que les descifrara el oráculo propuesto por la divinidad, imposible de resolver para ellos. El oráculo consistía en que el fin de las presentes calamidades llegaría para los delios y los demás griegos una vez que hubieran duplicado el altar de Delos. Pero ellos, incapaces de captar el sentido del oráculo, y haciendo el ridículo en la construcción del altar (al duplicar cada uno de los cuatro lados, no advirtieron que con ese aumento habían octuplicado el espacio de la figura volumétrica, y eso por la ignorancia de la proporción que consigue el doble en longitud[6]), acudieron en esta difi-

---

[3] ¿Cómo el punto puede estar formado por la díada indeterminada, que dualiza?

[4] Para esta mezcla, cf. Platón, *Timeo*, 35 a.

[5] Conufis de Menfis, portavoz del dios egipcio en Menfis, fue el maestro de Eudoxo de Cnido en Egipto, cf. Plutarco, *De Is. et Os.*, 354 e, sacerdote con el que Platón, Simmias —que es ahora el narrador— y Elopión de Pepareto hablaban mucho en aquel entonces sobre cuestiones filosóficas, cf. 578 f; recomienda a los griegos deponer las armas, vivir en paz y dedicarse a ls Musas.

[6] La progresión en la duplicación del cubo es: a : x :: x : y :: y : 2a, en donde
a: es el volumen del cubo dado;
2a: el volumen de cubo a encontrar;
x: raiz cúbica de 2a.
Las tres ratios son iguales a la ratio 1 : raiz cúbica de 2.

cultad a Platón para que les ayudara. Platón, acordándose del egipcio[7], les explicó que la divinidad se mofaba de los griegos porque menospreciaban la educación y que era como si se irritara con nuestra ignorancia y que les ordenaba dedicarse a la geometría, pero no como algo accesorio: y es que es tarea propia no de una mala o corta inteligencia, sino altamente ejercitada en las líneas, [también] la construcción de las dos medias proporcionales, único procedimiento con el que se puede duplicar la figura de un cuerpo cúbico aumentado de una manera semejante en todas sus dimensiones. Y esto se lo resolverían Eudoxo de Cnido o Helicón de Cícico[8]: que no había que creer que la divinidad necesitaba algo, sino que ordenaba a todos los griegos que, abandonadas la guerra y las maldades, se dedicaran a las Musas y, apaciguando sus pasiones con el razonamiento y las matemáticas, convivieran sin perjuicio y en utilidad unos con otros.

7. *De E apud Delphos*, 6, 386 e - f

Pero que —dijo[9]— la divinidad es la más dialéctica lo muestran la mayoría de los oráculos: porque, sin duda, es propio de la misma persona el resolver y el proponer acertijos. Además, como Platón decía, cuando en cierta ocasión el oráculo había propuesto cómo duplicar el altar de Delos, tarea que es propia de la más alta capacidad en geometría, no era esto lo que ordenaba la divinidad, sino que recomendaba encarecidamente a los griegos el dedicarse a la geometría. Por tanto, la divinidad, al proferir oráculos tan ambiguos, acrecienta y constituye la dialéctica como arte necesaria para quienes han de entenderla correctamente.

La raíz cuadrada de dos era llamada «doble en potencia» de uno; y una expresión semejante se empleaba para raiz cúbica de dos. El «doble en longitud» de 1 es dos. (Tomo esta nota del editor Einarvon - de Lacy, *ad locum*); para la resolución matemática de la duplicación del cubo atribuida a Platón, cf. Eutocio.

[7] Conufis, que les había estado explicando el significado oculto de los jeroglíficos y de los oráculos inmediatamente antes de esta interrupción.

[8] A Eudoxo de Cnido se le atribuye una manera de resolver este problema de la búsqueda de la doble media proporcional, cf. Eratóstenes. Helicón de Cícico es poco conocido; sus testimonios en F. Lasserre, 1987, p. 139 - 144; y comentario, p. 575 - 576.

[9] Nicandro, el defensor de la dialéctica en esta conversación.

8. *Quaestiones convivales*, VIII, 2, 1, 718 e - f

Por tanto, en todo el ámbito de lo que llamamos matemáticas, relucen como en espejos lisos y regulares huellas e imágenes de la verdad de las cosas inteligibles. Pero, sobre todo, la geometría, por ser, según Filolao, la madre patria y principio de todas las demás <ciencias>, asciende y convierte el entendimiento, cual si lo purificara y lo apartara sin consideraciones de la sensación. Por eso, también el mismo Platón criticaba a los seguidores de Eudoxo[10], de Arquitas[11] y de Menecmo[12] por tratar de descender <la solución> de la duplicación del volumen a procedimientos mecánicos e instrumentales[13], como si intentaran captar sin razonamiento dos medias proporcionales, del modo que fuera[14]: que así se destruye y se arruina el bien de la geometría, al hacerla retornar otra vez a lo sensible y no ser llevada a lo alto ni ser capaz de asumir las imágenes eternas e incorpóreas «en las que estando precisamente la divinidad es siempre divinidad»[15].

9. *Vita Marcelli*, 14, 9 - 11, 305 d - e

(9) Fueron los seguidores de Eudoxo y de Arquitas los que comenzaron a poner en práctica esta querida y afamada geometría instrumental[16], enriqueciéndola con elegancia, reforzando por medio de ejemplos sensibles e instrumentales problemas no fáciles de demostración lógica y elemental[17], (10) como el problema de las dos me-

---

[10] Eudoxo de Cnido, cf. Proclo, cf. texto n. 9.

[11] Arquitas de Tarento, cf. Proclo, cf. texto n. 9.

[12] Menecmo, cf. Proclo, cf. texto n. 9.

[13] Lo que critica Platón son los procedimientos mecánicos en la resolución de los problemas geométricos, y postula una geometría más teórica, cf. *República*, 527 a. Para la resolución platónica de la duplicación del cubo, a l o que aquí, sin duda, se refiere, cf. texto de Eutocio.

[14] Hubo antes de Platón varios intentos y modos mecánicos de resolver la duplicación del cubo por su reconducción a la búsqueda de una doble media proporcional, cf. Th. Heath: *A History of Greek Mathematics*, New York 1981 (1921), vol. I, pp. 244 - 255.

[15] cf. *Fedro*, 249 c 6.

[16] Que Arquímedes desarrolló y utilizó con fines bélicos, cf. ib. 305 c - d

[17] *grammikês:* las letras del alfabeto eran llamadas «elementos», lo mismo que las composiciones de tratados de matemáticas a partir de mediados del siglo V a. C., y que supusieron una reorganización relativamente sistemática del material disponible de conocimientos. Es posible, entonces, que este término sea aquí sinónimo de «elemento» en su sentido lógico. No puede tratarse de «gráficas», como quiere Dörrie, 1987, IV, p. 123, porque eso es precisamente lo que la geometría instrumental ofrece, y aquí es lo opuesto.

dias proporcionales, elemento necesario en muchas construcciones gráficas, lo trasladaron ambos a procedimientos mecánicos, hallando las medias proporcionales a base de secciones y líneas curvas.

(11) Y puesto que Platón se irritó y les acusó de destruir y arruinar el bien de la geometría, porque volvía su espalda desde lo incorpóreo e inteligible hacia lo sensible y porque recurría de nuevo otra vez a cuerpos que requerían mucha y grosera manualidad, la mecánica, degradada, se separó así de la geometría y, desdeñada durante mucho tiempo por la filosofía, llegó a convertirse en una de las técnicas marciales.

10. *Quaestiones convivales*, VIII, 2, 4, 720 a - c

Hay entre los teoremas o, mejor, problemas[18], más propiamente geométricos el siguiente: «dadas dos figuras trazar una tercera, igual a una de ellas, semejante a la otra». Se dice incluso que Pitágoras, cuando lo resolvió, sacrificó por él: y es que, sin duda, este es mucho más complicado y sofisticado que aquel otro teorema que demostró sobre la hipotenusa que, al cuadrado, es igual a los lados del ángulo recto.

Dices bien, replicó Diogeniano, pero ¿a qué viene esto?

Lo vereis fácilmente, repuse, si os acordais de la distinción del *Timeo*[19] con la que divide las realidades primeras en tres, a partir de

---

[18] La distinción entre teorema y problema en la geometría antigua no es demasiado clara: parece que «problema» es un procedimiento demostrativo por medio de construcción de figuras; «teorema», demostración teórica de una propiedad esencial de una figura, cf. von Fritz, 1971, p. 392; 422 - 423; Tarán, 1981, frag. 72, 74. Platón sólo utiliza un término, «problema», cf. *República*, 530 b.

[19] Plutarco va a dar una interpretación de la estructura básica del *Timeo*, que recoge correctamente, a base del teorema geométrico antes indicado. Platón hablaba en el *Timeo*, 50 b 8 - c 4 de un campo (aquí «materia») como sustrato del devenir, que puede adoptar numerosas formas posibles (todos los cuerpos), en 53 b 4 - 5 de un factor conformador, las ideas y los números (aquí «Idea»), y en 53 b 4 de una causa eficiente, el demiurgo. La interpretación geometrizante de Plutarco establece la siguiente correlación: dadas dos cosas (la materia y la idea), se construye una tercera, el cosmos, que es igual a la primera (por su mutabilidad intrínseca) y semejante a la segunda (por ser imagen de la idea, que es su paradigma). La debilidad de esta interpretación estriba en que se podría haber extendido el papel de la semejanza, ya que el cosmos, al estar estructurado, carece de la indeterminación de la materia inicial: no se puede decir que sea igual que ella. Sólo hay, por tanto, relación de semejanza, no de igualdad.

las cuales nació el cosmos: a la una llamamos con el más apropiado de los nombres «divinidad», a la otra «materia», a la otra «idea». La materia es lo más desordenado de entre lo presupuesto, la idea el más bello de los modelos, la divinidad la mejor de las causas. Pues bien, no quería que nada visible quedara, en la medida de lo posible, indeterminado, sino ordenar con razón, con medida y número la naturaleza, haciendo de todas las cosas que preexistían en confusión algo unitario, por ejemplo, la idea y todo en cuanto se iba a convertir la materia. Por eso, al plantearse este problema, construyó, dadas dos cosas, la tercera, el cosmos, y hace y guarda por completo la condición de ser igual a la materia y semejante a la idea: en efecto, al estar siempre en generación y transformación y toda clase de cambios por la necesidad connatural del cuerpo, es socorrido por su padre y demiurgo con su razón, que delimita su sustancia con respecto al modelo: por eso, también el ente establecido en medida[20] es más bello que el meramente proporcional[21].

11. *De animae procreatione*, 24, 1024 d - f

La alteridad no es movimiento, como tampoco la identidad es reposo[22], sino principio de diferencia y de desemejanza. Cada uno de ellos, en efecto, deriva de un principio diferente, la identidad del uno, la alteridad de la díada[23]: y se mezclan, ante todo, aquí, en el alma, vinculados por números, razones y mediedades armónicas, y producen la alteridad en la identidad, cuando viene a ella, la diferencia, y la identidad en la alteridad el orden, como resulta evidente en las primeras potencias del alma: son estas la capacidad discernidora y la motriz.

Pues bien, el movimiento manifiesta de manera inmediata en el cielo[24] en la identidad la alteridad con la circunvalación de las estrellas fijas, en la alteridad la identidad con el orden de los planetas: en

---

[20] Sigo la conjetura de Gaiser *peri métron*, por semejanza y cita del *Filebo*, cf. nota siguiente.

[21] cf. Platón, *Filebo*, 66 a - b.

[22] Contra Jenócrates, cf. *De animae procreatione*, 2, 1012 e; retoma aquí la crítica de la misma obra, 3, 1013 d.

[23] No nos dice qué tipo de díada, y deriva de cada una de los principios, no de su actuación conjunta, una categoría diferente, que son las del *Sofista* , 254 d ss; cf. Dörrie - Baltes, 1996, IV, p. 455 - 456.

[24] cf. Platón, *Timeo*, 36 c - d.

aquellos predomina la identidad, pero en las cosas de la tierra lo contrario.

La capacidad de discernimiento tiene dos principios, el entendimiento, desde la identidad hasta los universales, y la sensación, desde la alteridad hasta los singulares. La razón[25] es una mezcla de ambos, haciéndose intelección en los inteligibles y opinión en los sensibles.

12. *Platonicae quaestiones,* VIII, 1, 1006 c

Y también Teofrasto relata que a Platón, cuando se hizo anciano, le preocupaba el haber asignado a la tierra el lugar no apropiado, el centro de todo[26].

13. *Vita Numae,* 11, 1 - 3, 67 c - d

(1) Se cuenta que también Numa hizo que el templo de Hestía rodeara como un puesto de guardia todo alrededor a un fuego inextinguible, imitando no la figura de la tierra como si fuese la de Hestía, sino la del cosmos entero, cuyo centro creen los pitagóricos que lo ocupa el fuego, y al que llaman Hestía y unidad: (2) y que la tierra ni está inmóvil ni en el centro de la circunferencia, sino que está llevada en círculo en torno al fuego, sin que sean las partes más nobles ni las primeras del cosmos las que están allí[27]. (3) Y afirman que también Platón, en su ancianidad, había pensado esto mismo sobre la tierra, que estaba en una región secundaria, siendo la central y más regia la apropiada a otro ente mejor.

14. *Adversus Colotem* 32, 1126 c - d

Platón dejó escritos hermosos tratados sobre las leyes y sobre el gobierno, pero mucho mejores les encargó a sus compañeros, que

[25] cf. Platón, *Timeo*, 37 b - c.
[26] cf. Platón, *Timeo*, 36 d - e.
[27] Sobre esta opinión de los pitagóricos, cf. Aristóteles, *De coelo*, II, 13, 293 a 17 - b 15.

trataron de liberar Dión a Sicilia, Pitón y Heráclides a Tracia por la conquista de Cotis[28], y surgieron estrategos cabrios y foceos de la Academia en Atenas...

De entre sus compañeros Platón envió a los arcades a Aristónimo[29], para que pusiera orden en el gobierno, a los eleos a Formión[30], a los pirreos a Menedemo[31]. Eudoxo[32] y Aristóteles[33], compañeros de Platón, escribieron constituciones para los cnidios y los estagiritas respectivamente, y Alejandro solicitó de Jenócrates[34] algunos principios sobre el reinado...

---

[28] Para todos estos personajes, cf. Filodemo, cf. texto n. 2.

[29] Aristónimo se ocuparía, seguramente, o de redactar la constitución de la Liga Arcadia (370 a. C.) o la de la cuidad de Megalópolis, capital de la Liga, fundada en 362 a. C., cf. Trampedach, 1994, p. 21 - 41.

[30] Formión dió, quizás, una legislación democrática para Elis, y su actividad política se situaría entre 350 y 343 a. C., cf. Trampedach, 1994, p. 41 - 47.

[31] Además de lo dicho en Filodemo, cf. texto n. 2, es deficil situar su actividad política, cf. Trampedach, 1994, p. 47 - 49.

[32] Además de Proclo, cf. texto n. 16, la actividad política de Eudoxo no está muy clara que fuese de corte democrático, sino, mas bien, aristocrática, cf. Trampedach, 1994, p. 57 - 61.

[33] Sobre la compleja actitud y actividad política de Aristóteles, cf. Trampedach, 1994, 49 - 57.

[34] Sobre la actividad política de Jenócrates, cf. H. Krämer, 1983, p. 45 - 46.

XII
TEÓN DE ESMIRNA (76 - 138 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Matemático modesto, pero útil para nuestro conocimiento de Platón, porque recoge ordenadamente unas cuantas ideas que, aunque no expresas en las noticias sobre Platón, forman parte del transfondo de su pensamiento. En una obra sobre todo: *Exposición de conocimientos matemáticos útiles para la lectura de Platón.* Recoge tradiciones teóricas y de cálculo que no aparecen en Euclides, pero que, sin duda, fueron las que constituían la atmósfera intelectual y matemática de Platón.

2. Son, ante todo:

2. 1. una variante de la duplicación del cubo, diferente a la transmitida por Eratóstenes.

2. 2. La técnica de los números laterales y diagonales como método de aproximación indefinida en el cálculo de relaciones de inconmensurabilidad para hallar la raiz cuadrada de dos, variante también de la transmitida por Proclo[1].

---

[1] cf. Teón, p. 70, 16 - 74, 2, Dupuis; Hiller, 42, 10 - 45, 8 ; Proclo, *In Rempublicam*, II, cap. 23, p. 24, 16 - 25, 13; cap. 27, p. 27, 1 - 29, 4, cf. Heath, 1981, I, p. 91 - 93, Caveing, 1982, III, p. 1191 - 122 ; quizás une interpretación de *Epinomis*, 990 c; cf. Taylor, 1926 y 1927; y Hösle, 1984, p. 450 - 451, n. 376; sobre las fuentes antiguas, cf. Van der Waerden, 1966, p. 206 ss; Szabó, 1977, p. 94 ss.

TEÓN DE ESMIRNA
TEXTOS

De rerum mathematicarum, 4, 3 - 12 (Dupuis); 2, 3 - 14 (Hiller)

Eratóstenes, en la obra titulada «Platónico», cuenta que, como la divinidad exigiera a los delios para el cese de una epidemia la construcción de un altar doble del que había, los constructores encontraron gran dificultad en averiguar cómo un volumen se hace doble de otro volumen, y que fueron a consultárselo a Platón. Y que éste les aseguró que la divinidad no les proponía este enigma porque necesitase un altar doble, sino para manifestar y reprochar a los griegos su despreocupación por las matemáticas y su menosprecio de la geometría[1].

Y consecuente con este estímulo de la Pitia también él expuso muchas cuestiones sobre la utilidad de las matemáticas.

---

[1] Sobre la resolución de la duplicación del cubo, cf. Eutocio.

XIII
ALCINOO (ca. 150 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Los manuscritos de esta obra llaman a su autor «Alcinoo», pero fue J. Freudenthal, 1879, el que lo identificó con el medioplatónico Albino. Y con éxito, pues desde entonces las ediciones de este libro se han publicado bajo el nombre del medioplatónico. J. Whittaker, en cambio, considera que no hay ningún motivo para esta identificación y mantiene el nombre de los manuscritos en su edición. Con más dudas, lo identifica con el estoico del mismo nombre. Y su cronología es muy insegura, pues va desde el 50 d. C. hasta ser un contemporáneo de Plotino; Whittaker acepta como probable, aunque por otras razones que las de Freudenthal, la fecha propuesta por este: ca. 150 d. C. sería su *floruit* [1].

2. La obra nos ha llegado bajo dos tílulos diferentes: «Discurso pedagógico sobre las doctrinas de Platón» y «Resumen de las doctrinas de Platón»[2].

Y se trata de una introducción no muy original al pensamiento de Platón y de sus obras, que el autor expone sin identificarse plenamente con él.

---

[1] Para todos estos datos cronológicos, cf. J. Whittaker, Introducción a su edición, 1990, p. VII - XIII; se ha posicionado a favor de la antigua identificación con Albino, O. Nüsser, 1991, p. 210 - 223.

[2] cf. J. Whittaker, 1990, p. XIII - XV.

ALCINOO
TEXTOS

1. *Didáscalos*, 27, 179, 35 - 42 Hermann

Pensaba Platón que el bien más estimado y más grande no era fácil encontrarlo ni que los que lo habían encontrado lo transmitieran sin deslices a todos[1]: al menos, impartió a muy pocos íntimos y, además, escogidos, el curso «Sobre el bien»[2]. Sin embargo, el bien nuestro, si se repasan con cuidado sus libros[3], lo colocaba en la ciencia y contemplación del primer bien, al que podría llamársele divinidad y primer intelecto.

2. *Didáscalos*, 9, 163, 23 - 164, 6 Hermann

Definen <los platónicos> la idea como «modelo eterno de las cosas naturales»[4]. Y es que la mayoría de los seguidores platónicos piensan que no hay ideas de las cosas técnicas, por ejemplo, del es-

---

[1] H. Dörrie, I, 1987, p. 291, cree que se trata aquí de una cita de memoria del *Timeo*, 28 c: «no es, pues, tarea el encontrar al hacedor y padre de este todo y es imposible que el que lo haya encontrado se lo explique a todos», con la significativa sustitución de «imposible» por «sin deslices».

[2] En contra de lo que cuenta Aristóxeno, seguido por Temistio y Proclo. No sabemos en qué se basa Alcinoo para esta restricción del curso. Pero no dice nada sobre su contenido: es posible que tenga razón Dörrie, I, 1987, p. 291 - 292, que los platónicos no han tenido ninguna copia del «Sobre el bien», mientras que sólo los comentadores aristotélicos disponen de ella.

[3] cf. Platón, *República*, 504 e ss: Alcínoo identifica el bien de la *República* con dios.

[4] Esta es la definición atribuida a Jenócrates por Proclo, cf. texto n. 8.

cudo o de la lira, ni tampoco de las paranaturales, por ejemplo, de la fiebre y del cólera, ni de las individuales, por ejemplo, de Sócrates y Platón, pero es que ni siquiera de nada banal, por ejemplo, de los vertidos y del bastón, ni de cosas relativas, por ejemplo, lo mayor y lo excedente: que las ideas son pensamientos eternos y perfectos en sí mismos de dios[5].

Y que hay ideas se lo imaginan de la siguiente manera[6]. Sea dios intelecto o sea algo inteligente, tiene pensamientos y estos son eternos e inmutables; pero, si es así, hay ideas: en efecto, si la materia es por su propia razón de ser algo sin medida, debe recibir las medidas de alguna otra cosa más poderosa e inmaterial: lo uno es el antecedente, lo otro, por tanto, la consecuencia; pero, si esto es así, hay ideas que son medidas inmateriales[7]. Además, si el mundo es como es no por azar, no sólo ha surgido a partir de algo, sino por la acción de algo, y no sólo esto, sino también con relación a algo: aquello con relación a lo cual ha surgido ¿qué otra cosa puede ser sino la idea? De modo que debe haber ideas[8]. Pero es que también <hay ideas>, si la intelección difiere de una opinión verdadera y lo inteligible es distinto de lo opinable: si es así, los inteligibles son distintos que los opinables; de modo que habrá también unos primeros inteligibles, lo mismo que hay unos primeros sensibles; y, si es así, hay ideas. Ahora bien, la intelección difiere de la opinión verdadera, luego debe haber ideas[9].

---

[5] Platón ha rechazado formalmente esta interpretación de las ideas como pensamientos de dios en *Parménides*, 133 a - 134 e. La versión de Alcinoo es una fusión de las ideas con la mente del demiurgo, en el *Timeo*, 28 a.

[6] Los argumentos a favor de las ideas son: 1) formación de la materia; 2) causalidad paradigmática; 3) formas de conocimiento.

[7] Este primer argumento está elaborado a partir de la formación del mundo en el *Timeo*, 48 e ss.

[8] Este segundo argumento resume la causalidad paradigmática y la eficente de las ideas, es decir, del *Timeo*, 28 a.

[9] Este tercer argumento prolonga los análisis del *Teeteto*, 151 e ss, los pone en conexión con el concepto de intelección de la *República*, 509 d - 511 e = 533 e - 534 a, y aplica el criterio de lo mejor en una serie, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 22 - 24 = 5, 987 a 22 - 23.

XIV
SEXTO EMPÍRICO (ca. 180 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Desconocemos las fechas de la biografía de este escéptico, el único del que conservamos una obra escrita considerable; por eso, he indicado las de composición probable de sus escritos[1]. Sus informes históricos suelen ser, cualquiera que sea el tema que trate, solventes y su preparaación intelectual rigurosa.

2. En el caso de las DNE comienza con él la tendencia a dar prioridad a uno de los principios, el de la unidad, sobre el otro, la díada indeterminada, con lo que todo el platonismo se construye como un monismo generativo y derivacionista. Aunque hay en él una incongruencia flagrante: la reducción numérica culmina en la unidad, que, desde sí, genera la unidad como primer número y la díada indeterminada, principios de todas las demás cosas por ser principios de los números (cf. 261); pero la reducción categorial culmina en dos principios autónomos e independientes, no reductibles el uno al otro (cf. 270 = 275). Esto nos hace pensar que Sexto maneja, por lo menos, dos fuentes en la teoría de los principios: una, de origen aristotélico, para la reducción categorial: su terminología («género - especie»), su conceptualización (los principios como géneros supremos), el criterio de fundamentación asimétrica, el informe sobre las variantes en la generación de los números y las dimensiones, serían indicios, además de la autonomía recíproca y denominación de los dos principios.

[1] Se le suele situar en el segundo siglo d. C., sin precisar demasiado la fecha exacta; un tratamiento de las distintas propuestas junto a un escepticismo sobre la posibilidad actual de adquirir un conocimiento en este tema, cf. House, 1980.

Otra fuente sería de origen pitagórico, quizás procedente en último término de Eúdoro de Alejandría, que había atribuido a los pitagóricos este intento de derivar de un único principio, el uno, la unidad y la díada indeterminada[2]; la asignación por Sexto de toda la doctrina a los pitagóricos, incluidos los académicos (Platón y, seguramente, Espeusipo) (cf. 281 - 282) no es de desdeñar en este sentido. La variación en la terminología para designar al principio formal («unidad» - «uno») denota también esta doble fuente: Aristóteles utiliza «uno», los pitagorizantes prefieren, aunque no exclusivamente, «unidad»[3].

3. Se mantienen los dos caminos, el de ascenso hasta los principios y el de generación a partir de ellos, e igualmente se insinúa, pero sin dejar lugar a dudas sobre la completud, como en Teofrasto, la generación del todo del universo (283). También aquí nos encontramos con la culminación musical del proceso, como en Plutarco (cf. texto n. 4).

4. Falta por completo la distinción entre la matemática de los matemáticos y la matemática ideal, aunque se afirma claramente que la matemática tiene un rango superior al de las ideas, puesto que están presupuestas en la consideración de las ideas, pero no a la inversa (cf. 258). Y hay una neta distinción entre número y geometría, estando esta última apoyada en los números. Como tampoco en las dimensiones geométricas se habla para nada de dimensiones ideales (largo - corto, ...), la única conceptualización matemática que maneja Sexto es la de la matemática tradicional.

5. Por todo ello (y por la confusión de los pitagóricos con los académicos) quizás Sexto esté informando no sobre Platón, sino sobre evoluciones dentro de su escuela, en concreto, sobre una mezcla de Jenócrates, - que aceptó el doble principio y las ideas, pero unificó el número ideal y el matemático y fue, además, posterior a Platón, cuando las relaciones entre pitagóricos y platónicos se hicieron aún más intensas que en su maestro —y un pitagorismo pasado ya por Euclides— aceptación del punto como realidad geométrica, rechazado tanto por Platón como por Jenócrates, partidarios ambos de su concepción como «linea indivisible» (cf. Aristóteles, texto n. 93).

---

[2] cf. Alejandro, texto n. 8.

[3] Otra reconstrucción de las fuentes, cf. Schmitz, 1985, II, p. 274 - 278.

6. Aparece sistematizado por primera vez un nuevo modo de acceder a los principios, el que Krämer ha llamado la «reducción categorial» (cf. 263 - 275)[4]. Nada de esto falta en Platón, ni siquiera en Aristóteles, pero la sistematicidad es aquí completa y cosa ya conseguida: da la impresión de que Sexto no tiene más que resumir algún manual escolar académico - pitagórico.

7. En resumen, encontramos en Sexto una reorganización de la tradición platónica, en el sentido de una mayor unificación y una mayor simplificación de los componentes de la teoría, junto a una escolarización de sus doctrinas, que parece que han dejado de ser problemáticas. Otras ausencias, por ejemplo, sobre el alma, se deben, sin duda, al propósito del informe: tratar sólo sobre el número.

---

[4] cf. H. J. Krämer, 1967 (1959), pp. 282 ss; ver también Gaiser, 1963, p. 81 - 88.

SEXTO EMPÍRICO
TEXTOS

Adversus mathematicos, X, 248 - 283

(248) Además, puesto que también el número pertenece a las cosas vinculadas estrechamente al tiempo, ya que no hay medición del tiempo, por ejemplo, de las horas, los días y los meses e incluso de los años, sin enumeración, pensamos que está bien que, después de nuestra investigación sobre el tiempo, expongamos también un tratamiento sobre el número, sobre todo, porque los físicos más sabios, los del entorno de Pitágoras de Samos[1], atribuyeron a los números tan gran poder que los creyeron principios y elementos de todo.

(249) Sostienen[2], en efecto, que los auténticos filósofos se parecen a los lingüistas. Así como estos indagan primero las palabras

---

[1] Aunque Sexto atribuye estas doctrinas a los pitagóricos, P. Wilpert, 1941, p. 225 - 245, y 1949, p. 121 ss, demostró que se trataba de una confusión con los platónicos.

[2] Resumen del texto:

I. Acceso a los principios: 249 - 276:
- 1. Características de los principios: 249 - 257:
  - — componentes: modelo lingüístico: 249 - 250;
  - — incorpóreos: 250 - 257;
  - — últimos: reducciones: 258 - 276:
    - A. Reducción numérica: 258 - 261:
      - — reducción ideal a los números: 258;
      - — reducción geométrica a los números: 259 - 260;
      - — los números presuponen el uno y la díada indeterminada: 261;
  - Conclusión: el uno y la díada indeterminada son los principios: 262.
    - B. Reducción categorial: 263 - 275:
      - — descripción de los tipos de categorías: 263 - 268;
      - — grados de la reducción: 269 - 275

(pues la frase se compone de palabras) y, puesto que las palabras se componen de sílabas, examinan antes las sílabas y, ya que del análisis de las sílabas surgen los elementos del sonido articulado en letras, estudian primero estos elementos[3], (250) así también sostienen los pitagóricos que los auténticos físicos, los que estudian el todo, deben investigarlo en sus primalidades y analizar el todo en algunos elementos.

Pues bien, sostener que el principio de todas las cosas es fenoménico es de alguna manera una tesis no física: porque todo lo aparente debe estar constituido de algo inaparente, y lo constituido de otras cosas no es principio, sino que principio es lo constituyente de lo otro. (251) Por eso, tampoco se puede decir que principios de todas las cosas sean los fenómenos, sino aquellas cosas que constituyen a los fenomenos; pero, entonces, ya no son fenómenos. En resumen, concebían a los principios de todas las cosas ocultos y no fenoménicos. Pero no de la misma manera todos. (252) Que quienes afirman que los átomos o las homeomerías o las cantidades o los cuerpos inteligibles comunes son principios de todos los entes en parte aciertan, en parte desvarian: al sostener que los principios son ocultos, se orientan correctamente, pero, al suponerlos corporales, yerran. (253) Porque lo mismo que los cuerpos inteligibles y ocultos[4] anteceden a los cuerpos sensibles, así también las cosas incorpóreas deben ser principio de los cuerpos inteligibles. Y con razón: porque lo mismo que los elementos de las palabras no son palabras, así tampoco los elementos de los cuerpos son cuerpos: porque deben ser o cuerpos o incorpóreos; por tanto, son por completo incorpóreos.

— el uno, género de lo por sí: 270;
— díada indeterminada, género de los contrarios y de los relativos: 271 - 275.

Conclusión: uno y díada indeterminada son los principios: 276.

II. Generación de todo a partir de los principios: 276 - 283:
1. generación de los números: 276 - 277;
2. generación de las dimensiones geométricas: 278 - 282:
   — variantes teóricas:
   — por fluxión: 281;
   — por obra de los dos principios simultáneamente: 282;
3. generación del cosmos sensible: 283.

[3] La comparación con las letras y fonemas la usa frecuentemente Platón en los diálogos, cf. *Filebo*, 18 b - d; *Timeo*, 48 b - c; y también Aristóteles en conexión con la teoría platónica de los principios, cf. *Metafísica*, XIII, 10, 1086 b 14 - 1087 a 25, cf. texto n. 21; I, 9, 993 a 4 - 10, cf. texto n. 3.

[4] Los volúmenes matemáticos.

(254) Y tampoco vale decir que los principios atómicos son eternos y que, por eso, aun siendo corpóreos, son principio de todas las demás cosas. Primero, porque también los que sostienen que las homeomerías o las cantidades o las partículas más pequeñas y sin partes son elementos dejan de afirmar que su existencia es eterna: de modo que podrían ser elementos tanto estos como los principios atómicos. (255) Luego, porque supongamos que los principios atómicos son en verdad eternos: pero, entonces, de la misma manera que quienes afirman que el cosmos es ingenerado y eterno no por eso dejan de investigar especulativamente los principios que lo constituyeron al comienzo, así también nosotros, dicen los filósofos naturales pitagóricos, examinamos especulativamente de qué se componen estos cuerpos eternos y captables por la razón. (256) En conclusión, sus componentes son o corpóreos o incorpóreos. Pero no podríamos sostener que son corpóreos, porque sería preciso explicar cuáles son los cuerpos que los constituyen a ellos y, al avanzar hacia el infinito esta especulación, el todo carecería de principio. (257) Queda, por tanto, afirmar que los cuerpos inteligibles están constituidos de elementos incorpóreos (con esto también estaba de acuerdo Epicuro[5], cuando afirmó que concebimos el cuerpo por la confluencia de agregación, tamaño, resistencia y peso).

Resulta, entonces, claro por todo lo dicho que los principios de los cuerpos captables por la razón deben ser incorpóreos. (258) Pero no porque algunas cosas incorpóreas precedan a las corporales en constitución han de ser ya por eso elementos y primeros principios de los entes.—Mira, si no, cómo las ideas, que son incorpóreas, según Platón, preceden en constitución a los cuerpos, incluso cada cosa de las que se genera se genera por relación a ellas; pero no son principios de los entes, precisamente porque cada idea, tomada en sí misma, se dice que es algo uno, pero captada en unión a otra o a otras, se dice dos, tres o cuatro; de modo que hay algo sobreañadido a su constitución, el número, por participar en el cual se les sobreañade la predicación de uno, dos, tres o más.—(259) También las figuras sólidas se piensan antes que los cuerpos, al tener naturaleza incorpórea. Aún así tampoco son principios de todas las cosas, pues a estas les anteceden en la reflexión las figuras planas, por estar aquellas compuestas de estas. (260) Pero ni siquiera se puede sostener que las figuras planas son elementos de los entes, porque cada

[5] cf. Epicuro, en Usener, 1963, frag. 275.

una de ellas se compone a su vez de líneas que las preceden; y las líneas llevan incluidos en su concepto como algo previo los números, en cuanto que a lo compuesto de tres líneas se llama triángulo, a lo de cuatro cuadrado. Y, puesto que la simple línea es impensable sin el número, el dos, puesto que tenemos una línea trazando desde un punto a otro, y los números todos caen bajo la noción de uno (la díada, en efecto, es *una* díada, y la tríada es algo uno, tríada, y la década es la recapitulación en uno del número), (261) partiendo de ahí Pitágoras sostuvo que la unidad[6] era principio de los entes, por participar en la cual cada ente se dice uno: y que pensada ésta en la identidad consigo misma, se piensa la unidad, pero compuesta consigo misma según la alteridad, produce la llamada díada indeterminada, por no ser ninguna de las díadas numéricas y determinadas, y que todas las díadas[7] se piensan por participación en ella, lo mismo que argumentan sobre la unidad.

(262) Dos son, pues, los principios de los entes, la unidad primera, por participación en la cual todas las unidades numéricas se piensan como unidades, y la diada indeterminada, por participación en la cual las díadas determinadas son díadas.

Y que estos son en verdad principios de todas las cosas lo enseñan los pitagóricos de formas muy variadas. (263) Unos entes, dicen, se piensan por diferencia, otros por contraposición, otros son relativos. Por diferencia son los que existen por sí mismos y por demarcación propia, por ejemplo, hombre, caballo, planta, tierra, agua, aire, fuego: pues cada uno de ellos es contemplado de modo absoluto, y no por su relación a otro. (264) Son por contraposición cuantos se contemplan desde la contraposición de uno a otro, por ejemplo, bueno - malo, justo - injusto, útil - inútil, sagrado - profano, pío - impío, móvil - inmóvil, y todo cuanto se parece a esto. (265) Relativos son los pensados como si estuvieran en relación a otros, por

---

[6] Hay en estas líneas tres sentidos diferentes de «unidad»: a) el principio absoluto de todo; b) primero de los números naturales; c) estructura cerrada y diferenciada de cada número con respecto a cualquier otro: cada número es, en este sentido, una «unidad». Según esta exposición de la unidad - principio proceden la unidad, primer número, y la díada indeterminada. En la reducción categorial, en cambio, el uno y la díada indeterminada son principios autónomos, no reductibles el uno al otro. Hay, por tanto, en Sexto dos concepciones de los principios, cf. ***Introducción***, 2.

[7] «Díadas determinadas»: cada una de las maneras racionales de formular la dualidad: 2, 4 / 2, 6 / 3..., pero también los pares de factores en que se puede descomponer un número, por ejemplo, el 4 y el 3 para el 12, el 2 y el 5 para el 10...

ejemplo, derecha - izquierda, arriba - abajo, doble - mitad: la derecha, en efecto, se piensa como si estuviera en relación a la izquierda, y la izquierda como si lo estuviera con respecto a la derecha, el arriba por su posición con respecto al abajo, y el abajo según la suya con respecto al arriba; lo mismo ocurre en los demás.

(266) Pero los contrarios difieren de los relativos[8], sostienen. Porque en los contrarios la desaparición de uno supone la aparición del otro, por ejemplo, en la salud y en la enfermedad, en el movimiento y en el reposo: la aparición de la enfermedad es la eliminación de la salud, la aparición de la salud es la eliminación de la enfermedad, el comienzo del movimiento es el final del reposo, el comienzo del reposo es el final del movimiento. Lo mismo vale para la aflicción y la tranquilidad, el bien y el mal, y en general para todo lo que tiene naturaleza de contrario. (267) Sin embargo, lo relativo conlleva simultáneamente su aparición y desaparición mutua: pues no hay derecha si no hubiera izquierda, ni doble, si no preexistiese la mitad de la que es doble precisamente lo doble.

(268) Además, en los contrarios no hay en absoluto ningún término medio, por ejemplo, en la salud y en la enfermedad, vida y muerte, movimiento y reposo: pues nada hay intermedio entre estar sano y estar enfermo, ni entre vivir y morir o entre moverse y reposar. En los que se comportan como relativos, en cambio, hay algo intermedio: si fuesen, por ejemplo, esos estados lo mayor y lo menor, habría como intermedio lo igual, del mismo modo entre lo abundante y deficiente lo suficiente, de lo agudo y lo grave lo acorde.

(269) Ahora bien, dadas estas tres clases de entes, los que son por sí mismos, los pensados por contraposición y los relativos, debe supraordenarse necesariamente por encima de ellos otro género[9], que sea el primero, porque también todo género antecede a las especies ordenadas subsumidas bajo él. Ya que, eliminado él, todas las especies quedan también eliminadas, pero si se elimina la especie, no por eso se desestabiliza el género: que la especie pende del género y no a la inversa.

---

[8] Dos tipos de criterios diferencian a los contrarios de los relativos: la incompatibilidad o compatibilidad mutuas (266 - 267), y la inexistencia o no de un término medio (268).

[9] El camino hacia lo más universal - obsérvese la terminología de origen aristotélico, «género - especie» - es también hacia lo fundante; sin lo universal no existe lo particular, pero no a la inversa: es el criterio de la fundamentación asimétrica aplicado a la relación género - especie.

(270) Pues bien, los descendientes de los pitagóricos propusieron como género supraordenado de los entes pensados por sí al uno: pues lo mismo que éste es por sí, así también cada uno de los entes por diferencia es uno y contemplado por sí. (271) Y sostenían que principio de los entes por contraposición, ocupando el orden del género, eran lo igual y lo desigual, pues la naturaleza de todos los contrarios se trasluce en ellos, por ejemplo, la del reposo en la igualdad (no permite lo más y lo menos), pero la del movimiento en la desigualdad (que permite lo más y lo menos). (272) Del mismo modo, lo natural radica en la igualdad (el punto justo no puede desquiciarse), lo paranormal en la desigualdad (acepta lo más y lo menos). Lo mismo vale para la salud y la enfermedad, para la derechura y la curvatura. (273) Sin embargo, los relativos caen bajo el género del exceso y del defecto: grande - mayor, mucho - más, alto - superior se corresponden con el exceso; pequeño - menor, poco - menos, bajo - inferior, con el defecto.

(274) Pero, puesto que los por sí, los contrarios y los relativos, al ser géneros, se encuentran subordinados a otros géneros, como el uno, la igualdad y desigualdad, el exceso y el defecto, examinemos si también estos géneros pueden remontarse a otros superiores. (275) Y así es: la igualdad se reconduce al uno, (pues el uno es ante todo igual a sí mismo), y en el exceso y el defecto se capta la desigualdad: que desiguales son dos cosas de las cuales la una excede y la otra es excedida. Pero también el exceso y el defecto se subordinan al concepto de díada indeterminada, ya que el primer exceso y defecto consisten en una dualidad, la de lo excedente y la de lo excedido.

(276) Destacaron, por tanto, como los más altos principios de todas las cosas la unidad primera y la díada indeterminada.

De ellos proceden, afirman, el uno y la díada numéricos: de la primera unidad el uno[10], de la díada indeterminada y de la unidad, el dos. Porque dos veces uno es dos y, si no estuviera ya en los números el dos, tampoco podría haber en ellos el dos veces: para ello se recurría a la díada indeterminada; y, de ese modo, de esta y de la

10 El uno matemático es, por tanto, un calco de la unidad principial, pero no idéntico a ella. Otra diferencia con respecto a Aristóteles, que afirma que generan como primer número la díada y en la generación de todo número intervienen los dos principios, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 7, 1081 a 21 - 23, cf. texto n. 46; 8, 1084 b 37 - 38, cf. texto n. 62.

unidad se generaba la díada numérica. (277) Del mismo modo construyen los demás números a partir de estos, actuando siempre el uno como limitante, mientras que la díada indeterminada siempre produce dos y extiende a una cantidad infinita los números.

Por eso, dicen que en estos principios la unidad cumple la función de causa agente, la díada la de materia paciente. Y del mismo modo como construyen a partir de ellos los números existentes, así también constituyeron el cosmos y todo cuanto hay en èl.

(278) Inmediatamente se sitúa el punto, que tiene razón de unidad: porque lo mismo que la unidad es algo indivisible, así también el punto, y de la misma manera que la unidad es un principio en los números, así también el punto es un principio en las líneas. De modo que el punto tenía razón de unidad. La línea era concebida según la idea de la díada, pues tanto la línea como la díada se piensan según el cambio. (279) Y de esta otra manera: línea es la longitud sin anchura pensada entre dos puntos. Será, pues, la línea según la díada. La superficie será según la tríada, pues no sólo se piensa en ella la longitud, en cuanto que es también díada, sino que añade una tercera dimensión, la anchura. (280) Porque, dados tres puntos, dos de ellos opuestos en una misma dimensión, y el tercero opuesto a los otros dos en medio de la línea que forman, pero en otra dimensión[11], obtenemos la superficie. La figura sólida y el volumen, como la pirámide, se clasifican bajo la tétrada: a los tres puntos antes indicados se le añade otro desde arriba y se obtiene la pirámide, figura ya de un volumen sólido, ya que tiene las tres dimensiones, altura, anchura, profundidad.

(281) Algunos[12] sostienen que el volumen se constituye con un sólo punto: este punto, por fluxión, origina la línea, la línea, por fluxión, engendra la superficie, y llevado este a la profundidad genera el volumen, triplemente dimensionado. (282) Semejante posicionamiento de estos pitagóricos difiere del de los anteriores. Porque aquellos[13] construían los números a partir de dos principios, la uni-

[11] Está pensando en la perpendicular al punto medio de un segmento de recta: con lo cual la primera figura plana sería el triángulo isósceles.

[12] Quizás Espeusipo, cf. Aristóteles, texto n. 65: la teoría de la fluxión es espeusipea y también la diferencia de principios e la generación de cada uno de los tipos de realidad o sustancia.

[13] Sin duda alguna, Platón y los platónicos *sensu stricto* , cf. Aristóteles, *Metafísica,* XIII, 9, 1085 a 7 - 9, cf. texto n. 65.

dad y la díada indeterminada, y luego, a partir de los números, los puntos, las líneas, las figuras planas y las sólidas; pero éstos generan todo a partir de un sólo punto: de él surge la línea, de la línea la superficie, de la superficie el volumen.

(283) Exceptuado esto, así se obtienen los volúmenes sólidos bajo el principado de los números. A partir de ellos se constituye el resto, incluido lo sensible, tierra, aire, agua, fuego y el cosmos en general[14], del que afirman está distribuido armónicamente, ateniéndose de nuevo a los números en los que se dan las razones de los acordes constitutivos de la armonía completa, el de cuarta, el de quinta y el de octava, cuyas razones respectivas son la epitrita, la hemiolia y la doble[15].

[14] Frente a los recelos de Teofrasto, cf. texto n. 1, que acusa a los académicos de no proceder demasiado lejos en su derivación.

[15] Razón epitrita: 4 / 3; razón hemiolia: 3 / 2; razón doble: 4 / 2. Otro grupo de pensadores, siguiendo a Nicómaco de Gerasa, cf. *Introductio arithmetica*, cap. 24, p. 129 - 131 - Jámblico, *In Nicomachi Arithm. introd.*, p. 112, 16 - 113, 11; Filópono, *In Nic. Intr. arith.*, cap. 34, p. 430, 16 - 432, 15, cf. texto n. 21; Asclepio, *In Nic. Intr. arith.*, I, 1, 33, p. 30, 47 - 59, cf. texto n. 29 - prefieren hablar de las tres medias proporcionales, la aritmética, la geométrica, la armónica.

XV
ALEJANDRO DE AFRODISIAS
(ca. 198 - 209 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Poco sabemos de la vida de Alejandro: fue profesor de filosofía aristotélica entre 198 y 209 d. C.[1], quizás en Atenas, aunque tampoco es seguro. Pero no fue director del Liceo, puesto que este dejó de existir cuando Sila conquistó Atenas[2].

1. 1. Fueron sus maestros Aristóteles de Mitilene[3], un peripatético del siglo segundo, Hèrmino[4] y Sosígenes[5].

2. La investigación actual cada vez da más importancia a Alejandro como filósofo original, por ejemplo, en cuestiones como la de los universales, el alma, el determinismo, la providencia y, ante todo, la del intelecto[6] y subraya la influencia de su obra en escritores de la talla de Plotino[7] y posteriormente en la Edad Media hasta el Renacimiento y en la filosofía árabe. Pero en la Antigüedad fue tenido, sobre todo, por el «Comentador» por excelencia de Aristó-

---

[1] cf. Alejandro, *De fato*, I, 164, 1 - 3. Para todo lo relacionado con la investigación en torno a Alejandro, cf. R. W. Sharples, 1987, II, 36, p. 1176 - 1243.

[2] cf. J. P. Lynch, 1972, p. 192 - 207.

[3] cf. Alejandro, *Mantissa*, 2, p. 110, 4; Simplicio, *In de coelo*, p. 153, 16; cf. P. Moraux, 1984, vol. II., p. 399 - 425, y los problemas de identificación del personaje.

[4] cf. Alejandro en Simplicio, *In de coelo*, p. 430, 32 - 33; cf. P. Moraux, 1984, II, p. 361 - 398.

[5] cf. Alejandro, *In meteorologica*, p. 143, 13; cf. P. Moraux, 1984, II, p. 335 - 360.

[6] cf. P. Moraux, 1942; y para un informe amplio del estado de la cuestión, cf. Sharples, 1987, p. 1204 - 1214.

[7] cf. Th. A. Szlezák, 1979, p. 135 - 143, y P. L. Donini, 1982, p. 220 - 248.

teles[8]. Yo me atendré únicamente a este aspecto de su obra, por ser el pertinente para esta selección de textos.

3. Han superado la prueba del tiempo muy pocas obras de Alejandro en comparación con la enorme cantidad de títulos que conocemos. La transmisión árabe ha sido decisiva en este autor para conservar mucho de lo que de él conocemos. La cronología relativa nos es prácticamente desconocida.

3. 1. Algunos títulos de sus grandes comentarios son: «In Analytica priora I», «In Topica», «In De sensu», «In Meteorologica».

3. 2. Y, por supuesto, «In Metaphysicam I - V». El Comentario a los siguientes libros de la «Metafísica» editados juntamente con estos por Hayduck se sabe que no son de Alejandro; por eso, se habla del Pseudo - Alejandro (ya hablaremos de ellos en su lugar).

3. 3. Cuando Alejandro comienza sus comentarios literales a las obras de Aristóteles, los griegos llevaban ya varios siglos comentando a sus poetas: desde las ediciones de Homero, luego fueron Hesíodo, los trágicos, los cómicos y finalmente los líricos los favorecidos[9]. El discurso filosófico hubo de esperar y fue Platón el primer escritor en prosa editado y comentado con criterios filológicos[10].

3. 4. Aunque para nosotros sea cronológicamente el primer gran comentarista de Aristóteles, Alejandro fue de hecho él último de una tradición, cuya historia, formas e indicios sólo podemos reconstruir penosamente[11]. En él culmina esa tradición, él es también el último gran comentador que se presenta como aristotélico, puesto que en lo sucesivo se presentarán como platónicos.

---

[8] cf. Simplicio, *In Physicam*, p. 707, 33; 1170, 2; 1176, 32; Filópono, *In animae procreationem*, p. 13, 2; 136, 20. Para otras referencias más discutibles, cf. Sharples, 1987, p. 1179, n. 23.

[9] cf. R. Pfeiffer, 1970, vol. I. p. 114 ss.

[10] Se atribuye a Aristófanes de Bizancio (+ 180 a. C.) la dirección de la primera edición crítica de Platón, cf. H. Dörrie, 1976 a, p. 20 ss.

[11] cf. P. Moraux, 1973, vol. I, p. 97 - 193; 1984, vol. II, 211 - 332; y un breve resumen, en su artículo de 1986. Este es un tema cada vez más estudiado: para un panorama de conjunto, cf. H. B. Gottschalk, 1987 , p. 1097 - 1121, ampliado en 1990, p. 55 - 81; y J. Mansfeld, 1994.

4. «*El comentario a la «Metafísica*» abarca sólo los cinco primeros libros: no sabemos si el resto se ha perdido, si no los realizó por falta de tiempo o porque no tuvo interés en ellos.

4. 1. El tipo de comentario a la *Metafísica* es literal, paso por paso. Los criterios de comentario de Alejandro son los siguientes:

4. 2. Aduce la cita del texto de Aristóteles y a continuación la comenta. Sigue el mismo orden que el texto de la *Metafísica:* no agrupa temas. Aclara intrínsecamente el paso en cuestión desde dentro mismo, de modo que se ponga de relieve la estructura argumentativa, la secuencia frásica, las referencias internas del texto, la presencia más o menos sorprendente de palabras.

4. 3. Interpreta los argumentos, las tesis o las críticas aristotélicas desde las propias doctrinas aristotélicas, estén presentes en la obra comentada o en otras. Se trata de una reconstrucción interna del autor: «comentar a Aristóteles desde Aristóteles»[12]. Para ello debe poner el texto actual en conexión con otros pasos de la misma obra o ampliar las referencias históricas con otras obras, sean del propio Aristóteles —la mayoría de las veces—, actualmente existentes o perdidas, por ejemplo, en el caso de los argumentos contra la teoría de las ideas (cf. textos n. 53 - 57) y la teoría de los principios (cf. textos n. 58 - 59; y textos 23 - 26) y la reducción de las dimensiones ideales a los principios (cf. texto n. 37); pero también con las de otros autores (cf. p. 84, 8 - 21, cf. texto n. 57), que pocas veces cita por su nombre, aunque utiliza.

4. 4. Explica el argumento o el texto, desarrollando lo que de una manera sumamente condensada expone Aristóteles. Logra, a veces, auténtica maestría en este aspecto.

4. 5. Critica, si cabe, las exposiciones de Aristóteles, tanto las históricas como las doctrinales (por ejemplo, en la negación de la causa eficiente a Platón, cf. textos n. 9, 21 y 13; ver, en cambio, la cumplida explicación de la negación de las cuatro causas, cf. textos 62 y 64). Aunque hay que decir que Alejandro es sumamente parco en este punto.

4. 6. Aclaración textual de las diversas variantes transmitidas —lo cual significa que Alejandro maneja varias ediciones de la

[12] cf. P. Moraux, 1942, p. XVI; sobre los criterios hermenéuticos de Alejandro, cf. R. Todd, 1976, p. 15; y R. W. Sharples, 1990, p. 95 - 101.

obra— con criterios de contenido, no paleográficos, por ejemplo, en la cita de Eúdoro (cf. texto n. 8).

4. 7. Busca, en los casos de ambigüedad, las numerosas interpretaciones posibles que un texto posibilita. Suele indicar la suya al comienzo, pero dejando la via abierta a otras. En cada una de las interpretaciones de un mismo paso vuelve a releer el sentido de las frases y de los términos (cf. textos n. 15, 36, 44 y 46).

4. 8. Interés preferentemente sistemático, no histórico, en el comentario: las referencias históricas están en función de la conceptualización, no a la inversa. Con todo, es un hombre escrupuloso en la atribución de doctrinas (por ejemplo, cf. texto n. 70)[13].

4. 9. Dado el carácter de reconstrucción interna de este comentario y dada la reiteración de los propios textos de Aristóteles, la lectura del comentario puede llegar a ser tediosa en algunos momentos, pues no se limita a seleccionar algunos pasos nodales y significativos, sino que pretende casi la exhaustividad.

5. Los valores de este comentario son múltiples. Yo me voy a fijar sólo en su importancia para la reconstrucción de las doctrinas no escritas, tanto en lo que tiene de ampliación de nuestras fuentes de conocimiento como en la modificación de nuestra imagen de tales doctrinas.

I. FUENTES

6. Maneja fuentes aristotélicas de dos tipos: obras que nosotros también conservamos (*Analíticos*, *Metafísica*, *Física*, *Ética a Nicómaco*). Ha dado un paso en el modo de cita con respecto a Aristóteles: aunque no hace citas textuales, ni el lugar exacto, al menos indica el libro de la obra en cuestión («III de *Física*», «I de *Metafísica*», *Ética a Nicómaco*[14]). El contenido de las citas es correcto.

7. Más importante para nosotros es su referencia a obras de Aristóteles hoy perdidas. No voy ahora a reconstruir estas obras,

---

[13] También el ataque a la concepción estoica del determinismo o la exposición de su tesis según la cual los cuerpos son interpenetrables, cf. Sharples, 1987, p. 1180.

[14] cf. texto n. 17, para la «Física»; p. 85, 17, cf. texto n. 58, entre otros muchos, para la *Metafísica;* p.. 83, 34, cf. texto n. 56 y p. 86, 10, cf. texto n. 58, para la *Ética a Nicómaco*.

para lo cual hay que recurrir a otros autores antiguos, sino únicamente lo que nos informan sobre las DNE. Trataban de dos temas: las ideas y los principios.

8. Sobre las ideas. Aristóteles dedicó a este problemática mucha atención, que debió ser central en la Academia, como lo ponen de manifiesto su rechazo nada menos que por Espeusipo[15] y las autocríticas del propio Platón en su vejez[16]. La obra perdida se titula *Sobre las ideas*, 2 libros[17].

8. 1. Sobre la autenticidad aristotélica de esta obra testimonia el hecho de estar mencionada en las dos listas antiguas de las obras de Aristóteles, la de Diógenes Laercio y la de Hesiquio[18]. Se corresponde, además, con la presentación de los argumentos sobre las ideas en *Metafísica* I, 9, 990 b 8 - 22[19] y el modo de redacción es bastante diferente al que utiliza normalmente Alejandro: parsimonioso, reiterativo, explica los significados de los términos y de las expresiones, expositivo, aduce varias interpretaciones posibles en caso de duda, mientras que los argumentos presuntamente pertenecientes a esta obra son resolutivos, sin vacilaciones, escuetos, más propios del estilo sucinto de Aristóteles.

8. 2. No parece, con todo, que se trate de una transcripción literal por parte de Alejandro de la obra de Aristóteles, sino más bien de una paráfrasis ceñida[20]: a) por ejemplo, introduce información sobre ciertos alumnos de Aristóteles cuya posición Aristóteles no podía conocer cuando redactó la obra (cf. p. 85, 10 - 12, cf. texto n. 57); b) utiliza la expresión *toioũtos / toioũtoi* , «los siguientes», «de este tipo», para introducir los argumentos; se ha aducido que a veces esta expresión significa lo mismo que *toutos*, «este»[21], pero es uno de

---

[15] cf. Aristóteles, *Metafísica*, cf. texto n.

[16] cf. *Sofista*, 248 a 4 - 249 d 5; *Parménides*, 130 a 3 - 135 b 4.

[17] Sobre la reconstrucción criticotextual, cf. D. Harlfinger en Leszl, 1975, p.17 - 20. Hay referencias a esta obra, además de en los autores recogidos en esta antología, en Pseudo - Filópono, *In Metaphysicam*, f. 67 b; escoliasta a Dionisio Tracio, p. 116, 13 - 16 (Hilgard), pero por la vaguedad de las referencias no parecen haber tenido acceso a esta obra: son eco de Alejandro.

[18] cf. Diógenes Laercio, 54; Hesiquio, 45, cf. P. Moraux, 1951, p. 24 y 88 - 92. Un resumen de la problemática filológica de esta obra en W. Leszl, 1975, p. 57 - 76 y p. 349 - 352 y, sobre todo, en G. Fine, 1993, p. 30 - 43.

[19] Aunque Leszl, 1975, p. 68, opina que no, pero acepta también la autenticidad básicamente aristotélica de la obra.

[20] cf. Leszl, 1975, p. 75; G. Fine, 1993, p. 33 - 34.

[21] cf. G. Fine, 1993, p. 32 y n. 14, p. 255.

los recursos estilísticos que emplea sistemáticamente Alejandro cada vez que va a explicar una frase o concepto aristotélico[22]: es, por tanto, una fórmula epexegética, no de citación; c) hace comentarios comparativos sobre el texto de la *Metafísica* y el texto del *De ideis* que tiene entre manos: «refutó» (p. 85, 7, cf. texto n. 57) o sobre el aparente (*dokoũn*) valor de un argumento (83, 17 - 22, cf. texto n. 56)[23].

8. 3. La cronología de esta obra es difícil de precisar y suele situarse en la época académica de Aristóteles. G. Fine sugiere que estaría escrita posteriormente al *Parménides* y al *Teeteto* (pues hay muchas resonancias de este diálogo en el *De ideis* y, además, para evitar pensar que un muchacho de 20 años tuviera ya toda la teoría de las ideas asumida y, por si fuera poco, criticada desde una concepción metafísica y epistemológica ya elaborada), pero sin poder decidirse en qué relación cronológica está con los otros diálogos de madurez de Platón: *Timeo*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*[24]. Estaría escrita también antes de *Metafísica* I, pues allí Aristóteles hace referencia a obras suyas exotéricas sobre estos temas y su rápido enunciado de los argumentos refutatorios parece presuponer que eran cosa sabida entre sus destinatarios. Su pertenencia al periodo académico de Aristóteles vendría corroborada por la terminología: «lo común», «lo predicado en común» en vez de *kathólou*, para referirse a los universales, lo mismo que su uso en *Categorías, Tópicos* y *Refutaciones sofísticas;* y por la evitación cuidadosa de la mención de la materia, como en el Organon, obras consideradas de juventud[25].

8. 4. Su contenido sería el siguiente:

8. 4. 1. Alejandro ha elaborado un catálogo de argumentos expuestos por Aristóteles, con su consiguiente refutación, para el establecimiento de las ideas. La clasificación es de orden lógico, de menor a mayor validez y pertinencia para este propósito, a juicio de Aristóteles[26]. Hay que incluir también en la obra los que Aristóteles

[22] Por ejemplo, p. 128, 12 ss; 129, 14 ss; 163, 16 ss; 198, 33 ss; 204, 12 ss en ninguno de estos casos se refiere a obra alguna, sino que explica y desarrolla el concepto en cuestión.
[23] cf. P. Wilpert, 1940, p. 383.
[24] cf. G. Fine, 1993, p. 40 - 41.
[25] cf. G. Fine, 1993, p. 42 - 43.
[26] cf. *Metafísica,* I, 9, 990 b 8 - 11; 15 - 16; 17 - 18, cf. texto n. 3.

no menciona en la *Metafísica*, pero que Alejandro recuerda que discutió[27]: no le parecerían dignos de atención como para ocuparse de ellos en una obra no dedicada específicamente a las ideas. Pero su recuerdo por Alejandro, en el contexto del *De ideis*, sugiere que estarían incluidos en esta obra.

8. 4. 1. 1. La clasificación de los argumentos es la siguiente:

A. Argumentos falsos, que nada demuestran (cf. texto n. 52):

1 el de la verdad[28];
2. el de la memoria;
3. el del número;
4. el de la definición.

B. Argumentos que demuestran algo:

B. 1. Concluyen no en las ideas, sino sólo en algo común al margen de lo singular y sensible:

5. El de las ciencias (cf. texto n. 53);
6. el de lo uno en muchos (cf. texto n. 54);
7. el del pensamiento (cf. texto n. 55).

B. 2. Establecen ideas como modelos, pero tienen otras deficiencias teóricas, son los «más rigurosos»:

8. el de los relativos (cf. texto n. 56);
9. el del tercer hombre (cf. texto n. 57).

8. 4. 1. 2. No se suelen incluir en el *De ideis* los argumentos del primer grupo, porque no aparecen mencionados siquiera en la *Metafísica* y porque están antes de la primera referencia al *De ideis* por Alejandro en p. 79, 4, cf. texto n. 53. Pero hay que incluirlos por varias razones:

a) Alejandro advierte que hay muchos más argumentos que los expuestos en la *Metafísica* y que los que él mismo va a exponer: no se trata de un recurso retórico: la posibilidad combinatoria entre todos ellos (por ejemplo, en el tema de que habrá ideas de otras cosas que de las sustancias, cf. texto n. 48), el hecho de que Aristóteles aduzca también otros en otros con-

---

[27] cf. p. 78, 18 - 19, cf. texto n. 52; reúne indistintamente de ambos grupos en texto n. 48.

[28] Este argumento se explica también rápidamente en p. 89, 2 - 6, cf. texto n. 48.

textos (por ejemplo, en *Metafísica* XIII y XIV), indica un arsenal no cerrado de argumentos.

b) Insiste Alejandro en la fórmula restrictiva *nun* , «ahora, aquí» (p. 78, 19, cf. texto n. 52): Aristóteles los excluye de la *Metafísica* por su escaso valor lógico; e incluso advierte que los argumentos sobre las ciencias en el *De ideis* son más de los que él va a recordar «ahora» (p. 79, 4 - 5, cf. texto n. 53): es decir, no va a exponer Alejandro un resumen completo del *De ideis,* sino sólo al hilo de las indicaciones del contexto actual de la *Metafísica.*

c) Por eso, expone la parte correspondiente del *De ideis* cuando el texto de la *Metafísica* le da pie para ello: la relación de las ideas al mundo sensible y la tesis de Eudoxo de la mezcla de las ideas con los sensibles[29].

d) En algún momento de este mismo contexto Alejandro recurre indistintamente a unos argumentos y otros (cf. texto n. 48): prueba de que estaban también presentes en la misma obra

8. 4. 2. Se ha discutido si la argumentación sobre la incompatibilidad de ideas y principios, que Alejandro expone después del argumento del tercer hombre y la última mención del *De ideis* (cf. textos n. 58 y 59), formaría parte de esta obra o no. El argumento más fuerte contra su inclusión, además de la falta de referencia de Alejandro y de la mención del *Sobre el bien* justo en el momento en que va a tratar del tema (p. 85, 16 - 17, cf. texto n. 58), sería la ausencia de la doctrina de los números ideales, grado de realidad mediador entre las ideas y los principios y sin los cuales no podría haber una teoría de los principios.

8. 4. 2. 1. Pero ninguno de estos tres argumentos es convincente:

a) Que Alejandro no mencione la pertenencia de estos argumentos al de *De ideis* no debe sorprender, pues tampoco menciona otras fuentes que sabemos que utiliza. Pero es que, además, acaba de referirse a esta obra justo en la última línea de su comentario inmediatamente anterior, donde nos advierte que volverá a aparecer el argumento del tercer hombre[30]: ante esta parquedad de títulos de obras, sería extraño que ahora la citara dos veces seguidas.

---

[29] cf. p. 97, 27 - 98, 5.

[30] cf. p. 85, 11 - 12 = Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 21 - 22.

b) Es cierto que la incompatibilidad de ideas y principios aparece junto al título del *Sobre el bien*. Pero es para decirnos que la teoría de los principios la ha expuesto Aristóteles poco antes[31] en esta obra y también en el *Sobre el bien*. Es decir, se trata con estas referencias no de la incompatibilidad de ideas y principios, sino de una ampliación y sugerencia bibliográfica que Alejandro ofrece al lector interesado para confirmar a qué principios se refiere Aristóteles. Es como si después de introducir una frase («quieren que haya principios»), el comentador se viera obligado a interpertar el pensamiento implícito en ella y, lo mismo que en otros contextos en donde no hay duda sobre el origen del tema en el *De ideis*, también ahora Alejandro se introduce en el texto. No hay, por tanto, por qué suponer ninguna incompatibilidad entre la proveniencia de esta problemática y argumentación del *De ideis* y el recuerdo del *Sobre el bien*.

c) Es cierto que en la sistemática metafísica de Platón tal y como se deja reconstruir a través de Aristóteles y de Alejandro los números ideales son intermedios entre las ideas y los principios. También es verdad que el propio Alejandro ha expuesto una reconducción de la doctrina de los principios que pasa en uno de sus aspectos por la reconducción de las ideas a los números y de los números a los principios (p. 55, 20 - 56, 8, cf. texto n. 1). Parece, entonces, que no se podría tratar de los principios sin tratar de las ideas - números y, sin embargo, no se menciona para nada semejante problemática en estos textos tranmitidos por Alejandro.

Pero a todo esto se puede replicar:

(i) Este conjunto de argumentos sólo pretende explicar la referencia aristotélica a la contraposición que algunos habrían hecho entre principios e ideas[32], no quiere dar una exposición sistemática de todas las objecciones que Aristóteles expuso contra las doctrinas platónicas.

(ii) Aristóteles en su crítica distingue dos niveles: el de las ideas (*Metafísica*, I, 9, 990 b 1 - 991 b 9 = XIII, 4 - 5, 1078 b 7 - 1080 a 11), y el de los números ideales (991 b 9 - 992 a 10 = XIII, 6 - 9, 1080 a 11 - 1086 a 21). Pero es

[31] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 18 - 27.
[32] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 17 - 22.

que, además, contrapone también los principios a las ideas sin que intervengan para nada los números ideales (*Metafísica*, XIII, 10, 1086 b 14 - 1087 a 25). Hay, por tanto, una posibilidad de establecer una crítica teórica entre distintos niveles de la doctrina platónica, no sólo entre los conexionados directamente unos con otros.

d) Pero es que, además, el estilo redaccional es muy semejante al de las partes que hemos considerado como propias del *De ideis:* acumulación seguida de críticas sin variaciones ni dudas posibles, con alguna ligera interpolación de Alejandro (p. 86, 10, cf. texto n. 58).

8. 4. 3. Quizás el contenido de esta obra pueda distribuirse de la siguiente manera:

—Libro I: argumentos del grupo A y del B.
—Libro II: incompatibilidad entre principios e ideas; ideas como causas, en que se incluiría la refutación de Eudoxo (p. 97, 27 - 98, 24).

La pertenencia del argumento del tercer hombre al libro primero está testimoniada por Alejandro (p. 85, 13 - 14, cf. texto n. 57). Y hemos de suponer que los argumentos de la misma calidad lógica, «los mas rigurosos» formaran parte del mismo paquete. El argumento del uno en muchos aparece como premisa del argumento del tercer hombre, además de representar, probablemente, el punto de bifurcación donde su teoría de los universales se diferenciaba de la teoría de las ideas platónica[33]. El libro segundo le daría pie para discutir el problema de la causalidad de las ideas, su homonimia y sinonimia con respecto a lo sensible.

8. 5. La cuestión más controvertida y difícil de dilucidar es saber contra quién se dirige esta obra, si contra Platón, contra los académicos en general o contra algún grupo concreto de académicos. Sólo el análisis de argumento por argumento puede resolver esta cuestión. Me inclino a creer que Aristóteles tiene en mente el conjunto de los académicos que aceptaron la teoría de las ideas: su fórmula «quienes propusieron - introdujeron las ideas» (p. 83, 24, 30, cf. texto n. 56; p. 83, 34; p. 84, 24 - 25, cf. texto n. 57; p. 87, 14, 15, p. 24 - 88, 2, cf. texto n. 59), «quieren» (p. 79, 23; p. 80, 6, cf. texto

[33] cf. G. Fine, 1993, p. 44 ss.

n. 53; p. 81, 7, 10, cf. texto 54; p. 85, 15 - 16, 18, 26, p. 86, 1, 7, 13, 14, 19, cf. texto n. 58), «usan» (p. 80, 8, cf. texto n. 54) lo indicaría. Eso quiere decir que estaría excluido Espeusipo, que rechazó la teoría de las ideas; que no critica sólo a Jenócrates, como quiere Isnardi Parente[34], y que referencia de sus críticas es también Platón: Alejandro, que tiene la obra ante sus ojos, recuerda tanto a «los del entorno de Platón» como a Platón mismo en cuanto mantenedor de la teoría de las ideas.

Hay pasos de los diálogos platónicos que pueden ser blanco de alguno de los argumentos y críticas del *De ideis,* pero rara vez coinciden formulaciones concretas[35].

Lo más probable, pues, es que Aristóteles maneje un conjunto de ideas y de argumentos tratados en la Academia, entre cuyos materiales estarían, pero no sólo, los diálogos de Platón del periodo medio y tardío, que los sistematizara según sus perspectivas teóricas y los sometiera a una crítica en que la incoherencia del sistema platónico («se concluyen ideas de cosas que no quieren que haya», incompatibilidad de ideas y principios) se reforzaría por la intromisión de la metafísica aristotélica en este conjunto de argumentos.

9. La otra temática sobre la que nos informa Alejandro es la de los principios. Y esta es de especial importancia porque plantea uno de los núcleos esenciales, si no el definitivo, de las DNE. Son tres las obras que cita a este propósito:

9. 1. *Selección de contrarios:* sólo habla de esta a propósito del texto mismo de Aristóteles, que la menciona (cf. *Metafísica,* IV, 1003 b 33 - 1004 a 2 = p. 250, 6 - 20, cf. texto n. 23), sin añadir ninguna información que no estuviera ya implícita en el texto mismo de Aristóteles: Alejandro se limita a desarrollarlo, pero con una indicación preciosa: Aristóteles citaba esta obra en *Sobre el bien.* Hay otra mención a esta obra en el texto n. 24, pero no dice nada que no estuviera ya dicho en el texto n. 23; luego no podemos considerar esta nuevo texto como una ampliación. Sin embargo, un poco más adelante, cuando vuelve a tratar la misma problemática, la de la

[34] cf. texto n. 53.

[35] Esto lo ha analizado en cada argumento con precisión G. Fine, 1993 a cuyos pasos remito en los lugares correspondientes, sin por ello aceptar alguna de sus premisas, por ejemplo, la de la inexistencia de una doctrina no escrita de Platón, ni todas sus conclusiones.

reconduccción a los principios, comenta: «reconducen», con ello nos remite al libro II de *Sobre el bien* (cf. texto n. 25). Todo esto nos hace suponer fundadamente que lo que Alejandro conoce de la *Selección de contrarios* es lo que sabe o por la *Metafísica* o por *Sobre el bien*, pero que no la conoce directamente, no la tiene en sus manos[36]. Porque lo que dice *Sobre el bien*, además, sí amplía el texto aristotélico. A esta otra obra, por tanto, nos hemos de remitir.

9. 2. *Sobre el bien* es una obra que consta, al menos, de dos libros (cf. textos n. 23 y 25). Puesto que las únicas referencias explícitas la tratan como un escrito («en el libro II de *Sobre el bien*») y en ningún momento se dice explícitamente nada sobre posibles conversaciones o conferencias o reuniones platónicas sobre tal tema, hemos de intepretar que las otras menciones a esta obra («en los *-hois* , *tois-*», cf. textos n. 9 y 58) se refiere o a los libros de la obra o, como a veces es usual en Alejandro, a pasos concretos de la misma. Estamos, por tanto, ante una obra escrita por Aristóteles, según Alejandro.

9. 2. 1. Esta obra es posterior a la *Selección de contrarios* (cf. texto n. 23).

9. 2. 2. Y trataba sobre los principios generales, el uno y la díada indeterminada (cf. p. 85, 16 - 18, cf. texto n. 58). Estos principios son contrarios y a ellos se reconducen las categorías de identidad, igualdad, semejanza y sus contrarios, alteridad, desigualdad y desemejanza (cf. textos n. 23, 25 y 26; como el texto n. 24 trata de lo mismo refiriéndose a la *Selección de contrarios*, que Alejandro conocía sólo a través de *Sobre el bien*, vale también este texto como prueba).

9. 2. 3. Pero podemos conocer más, bastante más, sobre esta obra. Alejandro critica a Aristóteles por no reconocer en Platón la existencia de una causa final y eficiente, que Alejandro encuentra claramente manifestada en dos escritos de Platón, la *Carta II* y el *Timeo* (cf. textos n. 9 y también el 21). Y se pregunta Alejandro por qué Aristóteles no ha reconocido esto. En la respuesta a su perplejidad vuelve a ser menconado el *Sobre el bien*. Y da Alejandro dos explicaciones posibles:

---

[36] O. N. Guariglia, 1978, p. 5, ha argumentado de otra manera el desconocimiento por parte de Alejandro de la obra *Selección de contrarios*.

a) Aristóteles se atiene a lo que demostró en *Sobre el bien*, que Platón no trataba de estas dos causas. Es decir, la obra de Aristóteles no es meramente expositiva, sino también crítica. En ella se habla de causas, aunque no satisfacen los criterios epistemológicos ni ontológicos de Aristóteles. Este libro no podía tratar de los escritos de Platón, no sólo porque Aristóteles conoce el *Timeo* donde se habla del demiurgo como causa eficiente[37], sino porque Alejandro conoce muy bien las razones que le han inducido a Aristóteles a rechazar las causas platónicas, al menos, en la teoría de las ideas (cf. textos n. 62 y 64). La razón de la perplejidad de Alejandro hay que buscarla, entonces, en otro sitio. Es el silencio de Aristóteles sobre los escritos de Platón en este tema de las causas. ¿Por qué da tanta importancia Alejandro a *Sobre el bien*, como para convertirlo en punto de referencia de algo que afecta a la interpetación general del platonismo, no a un aspecto concreto? Si Aristóteles hubiera mirado los diálogos u otros escritos de Platón —parece pensar Alejandro— hubiera estado más abierto para la causalidad eficiente y la final. Luego en esta obra Aristóteles analiza y critica doctrinas no escritas de Platón.
b) La otra interpretación que propone Alejandro es que Platón no consideró sus causas como algo relacionado con el mundo sensible perecedero. Esto podría entenderse en el sentido de que Platón se desentiende, según Alejandro, de lo sensible. Pero esto chocaría no sólo contra el *Timeo*, sino contra la objección misma de Alejandro a Aristóteles, que consiste precisamente en recordarle que Platón ha tratado de las causas. Además, tampoco puede interpretarse como que Platón se habría desentendido de lo sensible: las críticas reiteradas de Aristóteles a Platón en este punto no van en el sentido del olvido, sino de la insuficiencia: quieren decir que los números y las ideas son causas, pero sus explicaciones no satisfacen las exigencias de una teoría física; paradigmaticidad y participación no explican nada, según Aristóteles[38]. Las causas de que hablaría, por tanto, Platón afectarían a otro ámbito de realidad que el sensible. ¿Cuál? Sólo puede tratarse de las causas del mundo inteligible,

---

[37] cf. Platón, *Timeo*, 28 a - 30 a.; un comentario y análisis de los tipos de causalidad en este texto, recogido como n. 111. 0, cf. H. Dörrie - M. Baltes, 1996, vol. IV, p. 379.

[38] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 20 - 32, cf. texto n. 3; y los textos n. 62 y 64 antes mencionados de Alejandro.

es decir, de los números e ideas, de la generación de los números e ideas. Aunque en la alternativa entre a) y b) no está claro si la referencia a *Sobre el bien* cubre también esta segunda, hemos de pensar que sí, puesto que en los diálogos Platón no se ha manifestado nunca sobre cómo surgen las ideas y los números. Nos vemos, por tanto, otra vez remitidos en esta explicación de Alejandro fuera de la obra escrita de Platón. Pero eso quiere decir, a su vez, que *Sobre el bien* trataba sobre una causalidad que no era la que producía los entes sensibles, pero sí los números y las ideas. Nuevo tema de esta obra.

c) Termina Alejandro su crítica a Aristóteles con una queja: Platón no elaboró una teoría de las causas. Aunque en el texto no está explícito el sujeto de «elaboró», éste tiene que referirse a Platón, pues Alejandro de sobra sabía que ese era uno de los timbres de gloria que se asignaba a sí mismo Aristóteles y cuya demostración histórica constituye el desarrollo de todo el libro I de la *Metafísica*. ¿A qué causalidad se refiere, a la de los diálogos o a la de las DNE? ¿A la de las ideas y números en su generación o a la de la producción de lo sensible? ¿A los cuatro tipos de causa o sólo a la final y a la eficiente? Es cierto que en Platón no hay una sistematización de las cuatro causas, con sus diferencias y conexiones. Y esto debía molestar bastante a un pensador escolar como Alejandro. Pero no tanto como para hacerle olvidar que el uno funciona como principio formal de los números (cf. p. 56, 7 - 13; 22 - 33, cf. texto n. 1; y texto n. 36), de las dimensiones ideales (cf. texto n. 37) y de las ideas (cf. p. 87, 19 - 20, cf. texto n. 59, y texto n. 60); que la díada indeterminada funciona como principio material de esas mismas realidades (cf. los mismos textos que el uno para los números y añadir texto n. 35; para las dimensiones ideales, cf. texto n. 37; y los mismo textos que el uno para las ideas). Y, aunque recuerda, sin duda, las dificultades de generación que Aristóteles descubre (cf. textos n. 37 y 38), le debían parecer probablemente de menor calado que la afirmación general de la causalidad eficiente del mundo por un demiurgo, sin entrar en el detalle del funcionamiento concreto del cosmos. También debía sentir reparos ante la vaguedad de una causa final no inmanente[39] o

[39] Su teoría de la finalidad inmanente la expone en p. 181, 25 - 183, 13.

ante la falta de precisión en el problema de la providencia, a pesar de los posicionamientos de Platón en la *República*[40]. Son probablemente estas dos causas, la eficiente y la final, y referidas a lo sensible, el motivo de su queja, sin distinción de si se trata de los escritos —que los tenía a mano— o del pensamiento no escrito de Platón, que conocía por *Sobre el bien* de Aristóteles.

9. 2. 4. Si repasamos los temas que nos han salido a propósito de *Sobre el bien* (teoría de los principios, reconducción categorial, causación de los números y de las ideas) nos encontramos que es esa precisamente la temática recogida en el texto n. 1, que termina hablando también de esta obra. Hemos, por tanto, de concluir que ese texto es un resumen global de *Sobre el bien*. Sobre su estructura me remito a la nota donde resumo el texto.

9. 2. 5. Podríamos distribuir toda la temática en los dos libros de la siguiente manera:

Libro I: reconducción ideal y dimensional a los números y de los números a los principios (cf. p. 55, 20 - 56, 13, cf. texto n. 1).

Libro II: reconducción categorial al uno y a la díada indeterminada como principios supremos contrarios; derivación de los números y de las ideas a partir de los números (tema de la causalidad «principial») y crítica de Aristóteles a esta derivación (cf. p. 56, 14 - 35, cf. texto n. 1, y textos n. 9, 23 y 25).

9. 3. Hay referencias a otras obras perdidas:

Sobre la filosofía, en donde exponía con detalle la teoría de las dimensiones ideales que, según Alejandro, resume Aristóteles en *Metafísica*, I, 9, 992 a 10 - 19 (cf. texto n. 37)[41]. Alejandro debió conocer en directo esta obra o, al menos, a través de otros comentadores, puesto que su información no se reduce, como en el caso de la *Selección de contrarios*, a repetir a Aristóteles: en ningún lugar de sus obras conservadas nos informa que esta obra, que sí cita (cf. *De anima*, I, 2, 404 b 16 - 27, cf. texto n. 97; *Física*, II, 2, 194 a 33 - 36), tratara esta problemática.

---

[40] Para la importancia de este este tema en Alejandro, cf. Sharples, 1987, p. 1216 - 1218.

[41] Un reconstrucción amplia de esta obra, en I. Düring, 1966, p. 185 - 189.

9. 4. Su mención de la obra de Fanías *Contra Diódoro*, en que estaría incluido el argumento del tercer hombre (cf. p. 84, 16 - 21, cf. texto n. 58) quizás pudiera dar una pista cronológica sobre la teoría de los principios. No es muy segura, pero merecería la pena ser seguida. Fanías escribe poco después del 360 a. C. o en torno a esas fechas. Probablemente por las mismas fechas que Aristóteles compone el *De ideis*. Si este tratado incluye ya una teoría de los principios, Platón debió haberla expuesto antes de esa fecha. Tendríamos un término *ante quem*.

10. Para valorar la aportación de Alejandro a nuestro conocimiento de las DNE hay que tener en cuenta otro factor: su comentario termina, como he indicado antes, en el libro V de la *Metafísica*, y no comenta ni la *Física*, ni el *De anima*. Los libros XIII y XIV de la primera obra desarrollan toda la teoría de los números ideales. Y, como también he indicado antes, Alejandro va exponiendo las doctrinas de Platón o de los distintos autores mencionados según la oportunidad y la conveniencia para el entendimiento del paso en cuestión y es un autor muy atenido a la oportunidad: no le gustan las generalidades ni hablar de todo en todo. Hemos de suponer que ampliaría la información que nos da, si hubiera llegado a comentar esos libros o si se nos hubieran conservado sus comentarios.

11. Por todo esto podemos concluir que el testimonio de Alejandro para el conocimiento de las DNE:

a) se basa en fuentes estrictamente aristotélicas y no utiliza otras vías de conocimiento más que para someterlas a los criterios informativos aristotélicos;
b) amplia algunos puntos de las informaciones que nos proporciona Aristóteles, por ejemplo, en el argumento del tercer hombre con los libros de Fanías y de Eudemo (cf. texto n. 57), ambos peripatéticos.
c) Por todo lo cual no se le puede considerar como fuente independiente con respecto a Aristóteles para el conocimiento de las DNE. Hemos de considerar esto como una decisión historiográfica voluntaria de Alejandro, no como una pobreza, porque debía conocer las transformaciones y las opiniones al respecto de Eúdoro, que estaba intentando aliar el platonismo con el pitagorismo, a base de someter deductivamente la díada indeterminada al uno (cf. texto n. 8).
d) Nuestra discusión con él, por tanto, debe consistir:

d. i) en el cotejo de la interpretación que realiza de los textos de que nosotros disponemos de Aristóteles, en qué medida se dejan aclarar por Alejandro, si este supone una ampliación o son meramente lecturas peculiares del intérprete;

d. ii) pensar a Alejandro en el contexto de las otras tradiciones sobre las DNE que no dependen directamente o exclusivamente de Aristóteles, por ejemplo, Teofrasto, Sexto, Diógenes y otros o, si dependen, como en el caso de Aristóxeno, en qué medida se rectifican mutuamente o se confirman.

12. Esto no significa que su testimonio carezca de interés. Porque:

12. 1. hay pasos oscuros y difíciles de Aristóteles, debido, sin duda, a su concisión, por dar por sabido el contenido, por ejemplo, su referencia de pasada a los argumentos que los platónicos usaban para demostrar la existencia de las formas (cf. *Metafísica*, I, 9, 990 b 11 - 19, cf texto n. 3) o la manera como los principios son principios de los números y de las ideas y cómo se llega a su establecimiento (cf. *Metafísica,* I, 6, 987 b 18 - 27, cf. texto n. 1): la exégesis de Alejandro nos restituye el contexto teórico que falta. Y hemos de suponer que no sólo ocurre esto en el tratamiento de un tema cuando se autoriza con la mención de una obra para nosotros perdida, sino también en otros, dado el método de reconstrucción interna que utiliza en su comentario; debía tener presente en sus desarrollos el conjunto de la obra aristotélica, la conservada y la perdida.

12. 2. Los resúmenes e informes de Alejandro dan testimonio de una vulgata del platonismo. Elimina, por ejemplo, los matices informativos en los relatos de Aristóteles sobre la resistencia a concebir la díada de lo grande y de lo pequeño como desigual (cf. Aristóteles, cf. texto n. 15), en varios pasos se refiere a «los platónicos» (cf. textos n. 4 y), más que a Platón mismo, utiliza fórmulas generales «según ellos» (por ejemplo, p. 209, 9 - 14, cf. texto n. 29 ; p. 85, 15 - 18, cf. texto n. 58; p. 118, 10, cf. texto n. 37) y ha desaparecido prácticamente casi toda distinción, que en Aristóteles era tan aguda, entre Platón y Espeusipo en un punto transcendental[42]: para Alejandro lo que Aristóteles llama principio material del platonismo no

---

[42] cf. Aristóteles, cf. texto n. 6.

hay diferencia entre designarlo como «díada indeterminada» o «pluralidad» (cf. textos n. 23, 24, 25); con respecto a Jenócrates, se limita a repetir lo que está ya en el texto del propio Aristóteles sobre su concepción del punto (cf. texto n. 71)[43]. Más que en los debates intraacadémicos, Alejandro está interesado en dibujar el perfil de la Academia —a la que nunca llama por este nombre— con respecto a otras escuelas. Si esta vulgata puede en algún momento desdibujar los límites entre lo platónico y lo académico, su fidelidad a la textualidad aristotélica le ha protegido contra ciertos desvíos historiográficos corrientes en su tiempo, por ejemplo, la indistinción entre pitagorismo y platonismo, que él deslinda siempre con nitidez.

12. 3. El atenimiento a los textos aristotélicos le libra también, en el comentario, de intervenir directamente en las polémicas de su tiempo. Y esto para historiadores como nosotros es importante, porque bajo los nombres de estoicos, platónicos, pitagóricos se formaban sistemas doctrinales que no tenían en cuenta el origen cronológico de sus diversos componentes. Al citar a Aristóteles, sabemos en todo momento de qué platónicos se trata: los del tiempo de Platón. La restricción y homogeneidad de fuentes se ha convertido aquí en una garantía de fidelidad cronológica.

II. RECONSTRUCCION DE LAS DNE

13. La reconstrucción alejandrina de las DNE plantea problemas en dos puntos con respecto a la versión aristotélica: en la doctrina de los principios, en los modos de acceso a los principios.

13. 1. Los principios son los mismos que en Aristóteles, el uno y la díada indeterminada. Pero con algunas variantes:

a) expone con mayor claridad la noción de que el principio debe ser de naturaleza diferente a lo principiado (p. 55, 6 - 8, cf. texto n. 40; y textos 11 y 13 referidos a la díada indeterminada; el texto n. 40 lo aplica también a los números como principios). Corrobora con ello a Sexto Empírico *(Adv. math.* VIII, 249 - 257).

---

[43] Y tiende a subrayar sus semejanzas, por ejemplo, en su concepción del alma como número, cf. *In Topica*, VI, 3, 140 a 33, p. 429, 18 - 19.

b) Difumina la noción de díada indeterminada: usa indistintamente esa expresión y la de «pluralidad», que Aristóteles reservaba a Espeusipo, y con ello el concepto de inversión de lo infinito.

13. 2. Especifica con mayor claridad los diferentes tipos de reducción a los principios, pero queda en la oscuridad la prioridad y el estatuto respectivo de las reducciones categorial y numérica. Porque la reducción dimensional y la eidética culminan en la reducción numérica (p. 55, 20 - 56, 13, cf. texto n. 1), pero la categorial no pasa por número alguno (p. 56, 13 - 22, cf. texto n. 1; y textos n. 23 - 25). Con lo cual se plantea el problema histórico y sistemático sobre si los números ideales son el máximo grado de realidad

Esta selección

Los criterios de selección de la presente antología han sido:

a) reunir todos los textos que informen sobre las DNE.

b) Recoger textos que amplíen las noticias de Aristóteles, cuando proceden de las mismas o semejantes fuentes, por ejemplo, de *Sobre el bien,* o *Sobre las ideas* o *Selección de contrarios* o *Sobre la filosofía.*

c) La explicitación de las noticias aristotélicas por parte de Alejandro: aunque no remita directa y explícitamente a otras fuentes aristotélicas, hemos de suponer que Alejandro las tiene en mente cuando las interpreta y que nos son, por tanto, de suma ayuda.

d) Alguna discrepancia interpretativa de Alejandro con respecto a Aristóteles sobre estas noticias: pueden ser debidas a lecturas diferentes de Alejandro del propio Aristóteles o a otras posibles fuentes de que dispone y de que no tenemos constancia. En cualquier caso la interpretación forma parte integrante legítima de toda investigación.

No he incluido, en cambio,

(i) el comentario a las críticas de Aristóteles al platonismo, porque no aportan, creo, nada nuevo a nuestro conocimiento de Platón, salvo cuando en esas críticas se incluye información.

(ii) las paráfrasis de Alejandro a los informes aristotélicos, que no hacen más que repetir al autor de referencia: en Alejandro no se pueden considerar propiamente comentarios enriquecedores.

Sigo la edición de Hayduck y he dado en el texto la versión recogida por él, que se apoya en los siguientes códices, todos ellos anteriores al año 1400:

O: Laurentianus 85, 1 («Oceanus»)
A: Paris. gr. 1876
C: Paris. Coisl. 161

En la transmisión hay un par de manuscritos que tienen divergencias textuales notables con respecto a los anteriores, considerados la *vulgata*:

L: I Laurentianus 87, 12, del siglo XIII
F: II Ambrosianus F 113, del siglo XV

Heyduck ha optado por ofrecer el texto seguido de estos manuscritos a pie de página, pues se trata no de variantes de palabras, sino de redacciones alternativas en algunos casos. Yo ofrezco también su traducción al pie de página y señalo con un asterisco (*) los textos y los pasos que tienen esta variante. Desde el punto de vista del contenido no hay divergencias teóricas graves, pero a veces la variante LF o L o F parecen explicaciones más desarrolladas del texto canónico[44].

---

[44] Sobre las cuestiones de crítica textual que plantean estos dos grupos de códices, cf. D. Harlfinger, en Leszl, 1975, p. 17 - 20.

ALEJANDRO DE AFRODISIAS
TEXTOS

INFORMES GENERALES

1. In Metaphysicam, I, 6, 987 b 33, p. 55, 20 - 56, 35

Platón y los pitagóricos sostenían[1] que los números son los principios de los entes[2], porque pensaban que principio es lo primero y lo no compuesto y que anterior a los volúmenes son las superficies (puesto que lo más simple y lo que no se elimina al eliminarse otra cosa es primero por naturaleza[3]), y por la misma razón las líneas son anteriores a las superficies, y los puntos a las líneas[4]. Los matemáti-

---

[1] Esquema del texto:

A. Acceso a los principios: 55, 20 - 56, 20:
- I. Los números como principios: 55, 20 - 56, 4:
  1. reducción de las dimensiones geométricas a los números: 55, 22 - 26;
  2. reducción de las ideas a los números: 55, 26 - 56, 4.
- II. Los principios de todas las cosas: 56, 4 - 20:
  1. reducción del número a los principios uno y díada: 56, 4 - 13;
  2. reducción categorial a los principios uno y díada; 56, 13 - 20;

B. Generación del primer número, la díada: 56, 20 - 33.

Resumen conclusivo: uno y díada, principios: 56, 33 - 35.

Este texto es importante porque nos ofrece un resumen estructurado del curso platónico *Sobre el bien*, una de las fuentes decisivas para el conocimiento de las DNE, tal como lo puso por escrito Aristóteles. Por eso ha sido muy estudiado: cf. P. Wilpert, 1940, p. 369- 394, especialmente, p. 376 - 378 sobre su autenticidad aristotélica; y 1949, p. 121 - 221; H. Krämer, 1959, p. 249 - 260; H. Schmitz, 1985, II, p. 265 - 270; M. - D. Richard, 1986, 180 - 184.

[2] Otro informe general de Alejandro muy parecido a este, cf. Simplicio, *In Physicam*, p. 454, 19 - 455, 14, cf. texto n. 2.

[3] cf. texto n. 69.

[4] cf. texto n. 70.

cos llamaban a los puntos «signos», pero ellos los llamaban «unidades»[5], por ser completamente simples y por no tener nada antes que ellos. Ahora bien, las unidades son números, luego los números son los primeros entes. Y puesto que las especies y las ideas son anteriores a los entes referidos a ellas[6] y que, según él[7], reciben de ellas su ser (lo cual intentaba demostrarlo de numerosas maneras[8]), sostenía que las especies son números[9]. Porque, si lo monoespecífico[10] es an-

---

[5] Hay aquí tres denominaciones para este elemento geométrico: stigmé «punto», usado comúnmente por Alejandro y por Aristóteles; semeion «signo», término de Euclides; y monás «unidad», el preferido, según Alejandro, por los pitagóricos y Platón. Sobre la terminología y los conceptos de punto en la época platónica, cf. Th. L. Heath, 1956, B. I, def. 1, vol. 1, p. 155 - 158.

Pero sobre el concepto platónico de «punto», cf. texto n. 71.

[6] «Referidos a ellas» (pròs autá): referidos en un doble sentido: a) cada idea establece un ámbito de realidades y de denominación, separado de los demás (árbol, hombre, animal); b) en ese ámbito los singulares que lo componen reciben su realidad y su nombre de esa idea. Sobre cómo Alejandro interpreta esta relación de cosas sensibles e ideas según Aristóteles, cf. texto n. 44, y p. 77, 11 - 13, cf. texto n. 46.

[7] Platón. A partir de aquí Alejandro habla sólo de Platón. Hay que concluir, por tanto, que, según Alejandro, los pitagóricos y Platón compartían las tesis de que los números son principios y de que las dimensiones geométricas se dejan reconducir a los números. Serían específicamente platónicas, en cambio, la doctrina de las ideas y de la díada indeterminada y el uno como principios. Distingue así claramente ambas escuelas. No tienen razón Dörrie - Baltes, IV, 1996, p. 453, cuando asienten con Simplicio, *In Physicam*, p. 151, 10 - 11, cf. texto n. 9, al atribuir la teoría del uno y de la díada indeterminada al pitagorismo, porque se apoyaría en un informe aristotélico: *en la doctrina de los máximos principios (uno y grande y pequeño) Platón dependería de los pitagóricos* (cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 22 - 27, cf. texto n. 1). En este texto Aristóteles lo que afirma es que Platón y los pitagóricos conciben el uno como sustancia, que los números son causas del ser de las cosas, pero que se diferencian precisamente en que el infinito platónico es una díada, la de lo grande y la de lo pequeño, mientras que para los pitgóricos es algo único. La diferencia en la concepción de los números la expone a continuación.

[8] cf. textos n. 52 - 59.

[9] Alejandro habla poco de la doctrina de las ideas como números, sin duda porque la desarrollaría en el comentario a los libros XIII y XIV de la *Metafísica*. Pero hay pruebas de que conoce esta doctrina, cf. textos 28, 30, 32, 33, 49 y p. 112, 19 - 113, 8, cf. texto n. 31.

[10] Este confuso argumento sintetiza un doble motivo: a) el fin tiene mayor valor ontológico que las cosas que están en vistas a él; ahora bien, las cosas sensibles están referidas a las ideas; luego, las ideas tienen mayor valor ontológico que las cosas sensibles. La premisa mayor es un lema de Alejandro (cf. p. 86, 20 - 23, cf. texto n. 58), que le sirve incluso para refutar la idea de que dios se ocupa de las cosas singulares del mundo (*De providentia*, 19, 3 ss, 25 ss); pero con esto sólo demuestra que las especies o ideas (en este contexto son sinónimas) son de rango más principial que lo sensible, no que sean números. b) Las ideas tienen una naturaleza unitaria y única («uniespecífica»: *mono - eidés*); ahora bien, lo único tiene naturaleza numérica; luego, las especies

terior a los entes que hacen a él referencia y nada hay anterior al número, las especies serán números.

Por eso, también sostenía que los principios del número son principios de las especies y el uno lo es de todas las cosas[11]. Además, las especies son principios de las demás cosas[12] y los principios del número son principios de las ideas por ser ellas números. Sostenía que los principios del número eran la unidad y la díada[13]. En efecto, puesto que en los números se encuentra el uno y lo otro que el uno, que son los muchos y los pocos[14] —lo primero que se encuentra en ellos junto al uno—, a éste lo hacía principio de los muchos y de los pocos. Y lo primero que hay junto al uno es la día-

---

son números. La premisa mayor de este argumento es una tesis básica de la teoría de las ideas (cf. texto n. 49); la menor es una aplicación a las ideas del mismo razonamiento que acaba de hacer sobre los puntos como unidades. Los argumentos a) y b) simultáneamente le garantizan que las ideas son números y la necesidad de analizar la naturaleza del número a un nivel superior, sin recurrir ya a las ideas, es decir, en camino a los principios últimos.

[11] El acceso desde los números a los principios es confuso según este texto (56, 4 - 22), porque propone dos vías de acceso a los principios, la numérica y la categorial, como si fueran independientes, después de haber argumentado hasta ahora que todo pasaba por los números. El orden es el siguiente:

1) el número no sólo es un grado de la realidad, sino también una zona suya: hay que buscar sus principios. La naturaleza de los números es la de algo relativo y cuantitativo. Un número, en cuanto cantidad, tiene siempre dos aspectos: una delimitación precisa, que permite distinguir, por ejemplo, perfectamente el tres del cuatro y del dos; y una pluralidad, tanto intrínseca (tres unidades, cuatro unidades), como extrínseca (la serie de los números aumenta y disminuye), pero siempre relacional (un número es una razón de múltiplo a submúltiplo: triple a tercio, doble a mitad...). El principio que explica su delimitación precisa es la unidad; lo que explica su pluralidad, la díada de lo mucho y de lo poco, término este último (mucho - poco) que designa el ámbito de la cantidad numérica. Unidad y díada de lo mucho y de lo poco son, pues, los principios del número (56, 4 - 13).

2) Pero los entes pueden ser pensados no ya según su naturaleza numérica, como hasta ahora (55, 20 - 56, 13), sino según su consistencia categorial.Y se pueden clasificar en entes por sí y opuestos. También aquí hay que buscar los principios, guiados por el criterio de lo más simple. Todos los entes por sí caben bajo la categoría de lo igual, que se remite en último término a la unidad. Todos los opuestos caben bajo la categoria de la desigualdad, bien por exceso, bien por defecto, que son formas de lo grande y de lo pequeño; la relación de lo grande a lo pequeño constituye una dualidad. Luego, la unidad y la díada son principios de los entes según este acceso categorial (56, 13 - 22).

Luego por los dos caminos, el numérico y el categorial, se llega a la misma conclusión: el uno y la díada son los principios de todos los entes. Este texto deja pendiente la cuestión de la relación entre las ideas y las categorías.

[12] cf. p. 87, 8 - 9, cf. texto n. 59; y textos n. 60 - 64.

[13] cf. p. 228, 10 - 15, cf. texto n. 36.

[14] cf. p. 118, 15 - 16, cf. texto n. 37.

da, que tiene en sí lo mucho y lo poco: que lo doble es mucho y la mitad poco[15], ambos están en la díada, y ambos son contrarios al uno, ya que el uno es indivisible, y lo otro[16] divisible.

Queriendo, además, mostrar que lo igual y lo desigual son principios de todos los entes por sí y de los opuestos[17] (trataba, en efecto, de reconducir todo a estos como si fueran lo más simple), atribuye lo igual a la unidad, lo desigual al exceso y defecto: la desigualdad, ciertamente, consiste en una dualidad, la de lo grande y la de lo pequeño, que son un excedente y un excedido[18]. Por eso, la llamaba «díada indeterminada», porque ninguno de los dos, ni lo excedente ni lo excedido, en cuanto tales, son algo determinado, sino indeterminado e infinito.

Al ser delimitada por el uno la díada indeterminada[19] surge la díada numérica: tal díada es, en efecto, una en especie[20]. Además, el primer número es la díada, y sus principios son lo excedente y lo excedido, puesto que en la primera díada está el doble y la mitad y el doble y la mitad son lo excedente y lo excedido, pero no a la inversa: lo excedente y lo excedido no son el doble y la mitad; de modo que lo excedente y lo excedido son elementos del doble[21]. Y, puesto

[15] Aquí se presupone la concepción —de origen pitagórico— del número como razón de múltiplo a submúltiplo, cf. M. Caveing, 1982, II, p. 824 - 844 p. y también K. von Fritz, 1963, col. 199. Se ve el esfuerzo platónico por aplicar sus propias categorías (mucho - poco, simple - compuesto, principio - principiado) a una teoría de los números ya dada, la pitagórica (razón, serie creciente - decreciente, díada como primer número).

[16] La díada de lo mucho y de lo poco.

[17] Comienza la reducción categorial. Menciona Alejandro sólo dos categorías, los entes por sí y los opuestos. Los informes de otros autores mencionan dos (en sí, relativos, cf. Diógenes Laercio, III, 108 - 109, cf. texto n. 8; *Divisiones aristoteleae*, 67, cf. texto n. 4), tres (en sí, contrarios y relativos, cf. Sexto, *Ad. math.*, X, 263 - 268; *Divisiones aristoteleae*, 68, cf. texto n. 5) o cuatro (en sí, contrarios, relativos determinados y relativos indeterminados cf. Hermodoro en Simplicio, cf. textos n. 16 y 17). Pero está interesado, ante todo, en la reconducción de todos los opuestos a la unidad y la pluralidad, cf. textos n. 23 - 26.

[18] En este paso Alejandro da a entender que exceso - defecto son categorías más abarcadoras que las de lo grande y pequeño. Pero, cuando estudia la naturaleza de la díada indeterminada, habla de lo grande y de lo pequeño y utiliza ambas parejas como sinónimas, por ejemplo, cf. texto n. 11, aunque preferentemte la de lo grande y lo pequeño, cf. textos 5 y 6. Aristóteles opina que exceso - defecto son categorías más universales que grande - pequeño, cf. texto n. 8.

[19] cf. textos n. 4, 5, 7, 8.

[20] Es, por tanto, ideal. Sobre los distintos tipos de díadas, cf. p. 87, 20 - 24, cf. texto n. 59.

[21] Puesto que son más universales y, eliminados ellos, se elimina la mitad - doble.

que el doble y la mitad surgen al ser delimitados lo excedente y lo excedido (que ya no son, entonces, indeterminados, como tampoco el triple y el tercio o el cuádruplo y el cuarto o cualquiera de los que tienen ya delimitado el exceso), y esto es efecto de la naturaleza del uno[22] (que cada cosa es una, en cuanto es algo concreto y determinado), los elementos de la díada numérica serán el uno y lo grande y lo pequeño. En resumen, la díada es el primer número y estos son sus elementos.

Y por este tipo de razones Platón trataba de establecer que principios de todos los entes y números eran el uno y la díada, como expone Aristóteles en los libros *Sobre el bien*[23].

PRINCIPIOS

2. *In Topica*, Proemium, p. 1, 14 - 19

Platón elogia el método dierético y lo considera el culmen de la filosofía y le propone como tarea el poder hacer muchos al uno y reducir la pluralidad al uno, lo que podría considerarse igual a dividir los géneros en especies y lo inferior a estas, y sintetizar a su vez lo indivisible y reducirlo a un sólo género y coronarlo (en el uno). A este mismo método lo llama «dialéctica».

Los dos principios

3. *In Metaphysicam*, I, 8, 989 b 16, p. 70, 6 - 7

Se refiere a los del entorno de Platón, que habían establecido como principios de los entes el uno y la díada indeterminada.

4. *In Metaphysicam*, I, 9, 992 b 18, p. 128, 21 - 22

Los que suponían ser los principios material y formal eran la díada indeterminada y la unidad.

---

22 El determinar.

23 Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 2.

5. *In Metaphysicam*, I, 9, 992 a 19, p. 120, 15 - 17

Platón proponía como principio material de los entes lo grande y lo pequeño, como ha quedado ya contado en los párrafos anteriores[24]; que el uno era para él el principio formal.

6. *In Metaphysicam*, III, 3, 998 b 9, p. 203, 28 - 204, 7

Quienes propusieron al uno y al ente y a lo grande y a lo pequeño como principios de los entes los propusieron principios de los entes en cuanto géneros[25]. Esta sería la doctrina de Platón: este, en efecto, propuso como principios al uno, al que consideraba como el auténtico ser, y a la díada indeterminada, a la que llamó grande y pequeño. Pero los concebía como géneros de los entes, porque en cada ente veía predicado tanto el uno como la desigualdad: en cuanto que cada ente es algo concreto y en cuanto tal según la especie, se predica de él el uno y el ser; pero en cuanto que lo veía sometido a un flujo y cambio constantes, en este sentido lo grande y lo pequeño. Estos son, por tanto, comunes y los géneros y en cuanto géneros los principios más altos según Platón.

7. *In Metaphysicam*, I, 6, 988 a 1, p. 58, 2 - 23

Después de afirmar que según Platón la díada indeterminada es un a modo de principio material y también que la díada le parece a <Aristóteles> ser un principio material, y después de añadir, como prueba, que es infinita en su naturaleza y generadora de pluralidad, critica esta opinión por no estar de acuerdo lo dicho con los fenómenos ni con las cosas generadas. En efecto, quienes proponen la díada como causa material la hacen generadora de multitud de cosas: es ella misma concebida por ellos como generadora de la pluralidad y de todos los números pares, constituyéndoles a unos por composición, a otros por dicotomía. Y el principio formal para ellos es unificador, porque toda forma es algo unitario, finito y delimitado en su ser. Y también cada número es algo unitario: el uno en sí es, pues,

[24] cf. texto n. 3; y también textos n. 6 - 10.
[25] cf. texto n. 29.

unificador, y la díada indeterminada duplicadora. Pero en la generación de las cosas que se asemejan a estos principios y tienen su ser referido a ellos no ocurre así, sino a la inversa: la materia, una en número, recibe y genera una única especie, pues no es posible que en una materia idéntica en número haya simultáneamente varias especies, hasta el punto de que la misma madera sea cama, mesa y banco, sino que la única materia tiene sólo en acto una única especie. Sin embargo, la especie, que es única en número, produce varias especies: la técnica, que es una única especie, y el técnico, que es uno y el mismo en número, producen muchas y diferentes cosas: véase, si no, la carpintería y quien la domina, que fabrica la cama, la mesa y el banco, siendo uno y el mismo en número. Y lo mismo ocurre en el macho y en la hembra, en los que «la hembra», que proporciona la materia a lo que ha de nacer, «queda preñada por una sola entrada, mientras que el macho preña a muchas hembras».

8. *In Metaphysicam*, I, 6, 988 a 7, p. 58, 25 - 59, 8

Son investigados por nosotros los principios y las causas de los entes. Así, pues, lo dicho sobre los principios vale para Platón. «De lo explicado resulta evidente que ha usado sólo dos causas». Sostiene Aristóteles ha usado sólo dos de las cuatro causas que él expuso, la material y la formal: para él las ideas y las especies son causas inductoras de la especie, de la misma manera que el uno es causa de la especie para las propias especies e ideas: la díada, en efecto, asume en los platónicos razón de materia.

En algunos textos se transmite la siguiente versión: «las especies, en efecto, son causas para los demás entes del qué son, pero para los conocedores[26] el uno lo es también para la materia». Con esta variante se significaría incluso para los desconocedores de la doctrina de los principios de Platón que el uno y la materia subyacentes son principios y que el uno es causa también para la idea de su ser concreto. Sin embargo, es mejor la primera variante[27] porque muestra que las especies son causa del ser concreto para las demás

[26] Sigo la conjetura *eidósi* , propuesta en primer lugar por Bonitz y seguida por Hayduck, Dörrie, P. Moraux; no la lección de los manuscritos, *eídesi*, que recoge Brandis.

[27] La que ha comentado en el párrafo anterior y transmite la Vulgata como texto de Aristóteles, *eídesi* .

cosas, mientras que el uno lo es para las especies. Aspasio[28] informa que esa[29] es la versión más antigua, y que fue cambiada posteriormente en esta y bien adaptada[30] por Eúdoro[31].

9. *In Metaphysicam*, I, 6, 988 a 11, p. 59, 19 - 60, 5

Se afirma <en el texto> que también en las ideas y en las cosas sensibles hay una cierta materia subyacente, según la cual se predican las especies, es decir, la causa formadora. Que esta es una díada[32], pero qué tipo de díada, lo pone de manifiesto por el añadido: que no es la determinada y numérica, sino la indeterminada, y tal es lo grande y lo pequeño. Está escrito también «según la cual las especies se predican de las cosas sensibles y el uno de las especies»[33], y podría significar «según esta materia las especies son y se predican en las cosas sensibles (que en esta materia las especies son especies de las cosas sensibles), y el uno en las especies y en las ideas»: que su materia es conformada por el uno.

¿Se podría preguntar, ya que Platón ha expuesto también la causa eficiente en donde dice «encontrar al hacedor y padre del todo y mostrar su obra»[34], e incluso la causa final y el fin en donde dice «todo gira en torno al rey de todo y todo está en función de él»[35], por qué Aristóteles no menciona ninguna de estas causas en la doctrina de Platón? Bien porque allí donde trataba <Platón> sobre las

---

28 Filósofo de la primera mitad del siglo II d. C.

29 La que trae *eidósi* : la labor de Eúdoro habría sido, pues, enmendar esta tradición manuscrita y ofrecer la conjetura, *eídesi* , que hoy se suele considerar, salvo por P. Moraux, 1969, p. 501 - 503 y n. 26, como la más antigua: un análisis de las dificultades conceptuales y textuales de este fragmento en P. Moraux, artículo de 1969.

30 Sigo la conjetura *euarmóstou*, adjetivo, de P. Moraux, y no considerarlo como nombre propio, cf. P. Moraux, 1984, I, p. 493 - 494.

31 Eúdoro de Alejandría tuvo su *floruit* ca. 35 a. C. y se le atribuye el intento de reconducir el sistema del pitagorismo a un único principio supremo, el uno, y subordinados a él, el uno derivado y la díada indeterminada, cf. Simplicio, *In Physicam*, p. 181, 7 - 30; H. Dörrie, 1944, p. 25 - 39; y P. Moraux, 1984, vol. II, p. 509 - 527.

32 La materia subyacente; cf. p. 85, 15 - 17, cf. texto n. 58; p. 87, 19 - 20, cf. texto n. 59; y texto n. 60.

33 cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 988 a 112 - 13, cf. texto n. 1.

34 cf. Platón, *Timeo*, 28 c 3 - 4.

35 cf. Platón, *Carta* II, p. 312 e 1 - 2, cf. *In Metaphysicam*, p. 63, 23 - 26, cf. texto n. 21, y cf. texto n. 10; sobre la autenticidad de esta Carta II y sobre la historia del comentario a este paso en el platonismo antiguo, cf. Saffrey - Westering, 1974, II, p. XX - LIX.

causas no ha mencionado ninguna de ellas, como lo ha mostrado Aristóteles en los libros *Sobre el bien*[36]; bien porque <Platón> no situaba estas como causas de las cosas que nacen y perecen, pero es que tampoco elaboró lo más mínimo nada sobre ellas[37]. Y una vez afirmado que sobre el principio material unos lo conciben corporal, otros incorpóreo, recuerda que el primero entre los que lo concibieron incorpóreo fue Platón, que lo llamaba lo grande y lo pequeño[38], y a los pitagóricos, que lo consideraban lo infinito y que este era lo par.

10. *In Metaphysicam*, I, 10, 993 a 11, p. 135, 4 - 5

También se podría encontrar que Platón ha mencionado las cuatro causas[39].

Díada indeterminada

11. *In Metaphysicam*, I, 6, 987 b 25, p. 54, 3 - 19

Después de decir en qué pensaba Platón parecido a los pitagóricos, añade también en qué se diferenciaba: en que ellos mantenían que el infinito es único y una única naturaleza, y que era para ellos un sustrato y material (y esto es el número par: en efecto, el número par es uno en especie, pues es divisible en partes iguales[40]), pero *Platón[41] hacía de él una díada, llamándola el sustrato y lo infini-

[36] Obra perdida de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 2. Según esta primera interpetación, Aristóteles, más que seguir los diálogos, hablaría de Platón preponderantemente sobre sus DNE, por lo menos en la teoría de las causas.

[37] Según esta interpretación, la causa eficiente y final no afectarían al mundo sensible perecedero, que tendría *directamente* otras causas. Ante la imposibilidad de decidirse, Alejandro se queja de la falta de desarrollo de la teoría platónica de las causas: tiene que referirse a las expuestas en el *Sobre el bien*, puesto que él mismo cita pasos de los escritos y nos mete de lleno en la teoría del demiurgo del *Timeo*.

[38] cf. texto n. 13.

[39] cf. texto n. 9.

[40] La divisibilidad convierte el resultado en otros números pares: se conserva su naturaleza.

[41] «Platón hacía del sustrato una díada, a la que también concibe infinita, según la cual...». LF.

to[42], como que no puede adquirir forma por sí misma: es, en efecto, grande y pequeño, exceso y defecto, y en estos reside la naturaleza de lo infinito, que son para él la causa material. En especie no son lo mismo lo grande y lo pequeño, ni el exceso y el defecto: son contrarios, de modo que no son algo uno. Dice Aristóteles «infinito» en vez de «en efecto, lo infinito», que, según Platón, se compone de lo grande y pequeño: en su[43] modo de expresarse son variantes.

Además, Platón colocó los números aparte de las cosas sensibles, no porque los concibiera como materia de los entes ni porque los propusiera como ese tipo de causa de las cosas: los pitagóricos consideraban que las cosas y los entes se componían de números, de donde se seguía que, para ellos, todos los entes eran números. Pero difieren entre sí en que Platón establecía las matemáticas como intermedias entre los sensibles y las ideas[44], pero los pitagóricos en modo alguno.

12. **In Metaphysicam*[45], I, 9, 992 a 24, p. 121, 25 - 123, 14

Después de mostrar que las ideas no son ni causas eficientes ni formas de las cosas generadas ni sus fines expone de dónde les vino la causa de su error en este punto. Por ocuparse de las matemáticas y concebir que la filosofía versaba teóricamente sobre ellas y por eso tratar exclusivamente de ellas llegaron a proponer estos principios de los entes, que pensaron que eran también principios de los matemáticos, aunque decían que no había que convertir a las matemáticas en fines, sino que había que practicarlas en virtud de las demás cosas. Al menos, llamaban a su estudio «propedéutica» y Platón solía decir que las matemáticas eran ciencias auxiliares*[46] de la filoso-

---

[42] Como va a explicar a continuación, se trata de lo infinito en cuanto ilimitado, *ápeiron*.

[43] La de Aristóteles.

[44] cf. textos n. 65 - 68.

[45] «Pues bien, después de mostrar que no hicieron tampoco un tratamiento de la causa final, de la que afirmamos que es única,—continúa Aristóteles—, y principio supremo, como dice en otro lugar, expone de dónde les vino la causa de tal error: por absorberse en las matemáticas y elaborar en ellas la mayor parte de su teoría y suponer que la filosofía consistía en esto llegaron a proponer tales principios, que pensaban que eran también los de las matemáticas...».LF.

[46] «Y Platón llamaba a las matemáticas ciencias auxiliares de la filosofía. Pero que quienes afirman esto no filosofan más allá de lo <matemático> es evidente por propo-

fía[47]. Pero que, al decir esto, ni filosofaban ni trataban nada de ellas lo manifiestan al hacer de los números principios de todos los entes y al suponer que las ideas son ciertos números y al generar las cosas naturales a partir de las matemáticas. Y es que la sustancia esta que suponen principio material de los entes generados por naturaleza (ésta es la díada indeterminada y lo grande y lo pequeño) es más bien matemática que física: en efecto, la díada es más bien principio del número que de los entes constitutivamente naturales, más bien de tipo matemático y no una naturaleza subyacente, y más bien parece que es algo predicado de la materia y que manifiesta su diferencia que no algo subyacente y materia ella misma. Y después de decir que «más bien es un predicado», indica cómo se predica añadiendo «y es una diferencia de la sustancia y de la materia más que materia». Porque lo mismo que según los que colocan en los principios de las cosas físicas lo raro y lo denso, no son estos, según ellos, materia, sino diferencias de la materia y del sustrato, ya sea este aire, agua o algo intermedio entre ellos, así también lo grande y lo pequeño y el exceso y el defecto podrían ser concebidos más bien como ciertas diferencias de algún sustrato, diferencias según las cuales se produce el cambio, pero no ser ellas mismas sustratos. Dice «estos son el exceso y el defecto» refiriéndose a lo denso y a lo raro, tratando de mostrar su semejanza*[48] con lo grande y lo pequeño y, en general, con el exceso y el defecto, todas ellas diferencias de la materia, pero no materia: y es que lo raro es análogo al exceso y lo denso al defecto.

Y, al plantearse dificultades sobre el uno*[49], que para los platónicos era el principio formal, se encuentra con la dificultad de la díada indeterminada, que concebían como materia.

---

ner como principios de todos los entes también a principios matemáticos, llamar números a la díada indeterminada, al uno y las ideas mismas y generar las cosas naturales a partir de las matemáticas. Y es que el principio que proponían como materia es principio no de los entes generados por naturaleza, sino más bien de los matemáticos. Al llamarle «grande y pequeño» no manifestaban una naturaleza subyacente, sino más bien algo predicado de la materia: esto lo denota con el añadido de «y es una diferencia de la sustancia y de la materia más bien que materia». Y lo mismo que quienes conciben lo denso y lo raro en los principios no los concebían como algo subyacente y materia, sino como diferencias, según ellos, predicadas de la materia y del sustrato, sea este agua, aire o lo intermedio entre ambos, así también lo grande y lo pequeño». LF.

[47] cf. Platón, *República*, 533 d.

[48] «y porque tampoco estas como aquellas son materia, sino diferencias predicadas de la materia». LF.

[49] «Y sobre el movimiento, si estos [el exceso y el defecto] son movimiento, es evidente que las especies se moverán. - Quienes introducen las ideas tampoco explicaron,

Pero tampoco dicen nada sobre el movimiento de los entes surgidos por naturaleza, de dónde les viene el movimiento[50]: sin embargo, para quien se ocupa de las cosas naturales y propone las ideas como modelos el tratamiento del movimiento es el más urgente y necesario. Porque, si estos, el exceso y el defecto, son movimiento, las especies se moverán, ya que tienen en sí como principios el exceso o el defecto, que son movimientos; pero eso no lo quieren: las especies son según ellos inmutables. Pero, si no son movimientos, ¿de dónde procede el movimiento de las cosas naturales que son lo que son por participación en ellas? Porque lo que tiene su ser en relación a un modelo, debe tener también un movimiento connatural ya sea recibido de ese modelo, que debe también él ser móvil, ya de cualquier otra causa. *[51] Pero, si se quita el movimiento, se elimina toda teoría física.

13. *In Metaphysicam*, I, 7, 988 a 23, p. 61, 12 - 14

Recuerda Aristóteles que el primero en establecer un principio incorpóreo fue Platón, que lo llamaba lo grande y lo pequeño[52].

Uno

14. ***In Metaphysicam[53], I, 9, 992 a 2, p. 115, 16 - 18**

Hubiera sido, pues, preciso igualmente que estos[54], al tratar de definir el uno, lo mismo que quienes hablan de que el elemento es un cuerpo[55], precisen qué tipo de principio: pero de hecho únicamente dicen que el uno es principio[56].

---

sobre el movimiento, de dónde les viene a los entes naturales. Sin embargo, hubiera sido necesario que quienes hacen modelos a estos explicaran de dónde toman el movimiento los entes naturales». L.

[50] cf. p. 121, 1 - 4, cf. texto n. 64.

[51] «si no, al eliminar el movimiento». LF.

[52] cf. p. 60, 2 - 4, cf. texto n. 9.

[53] «Hubiera sido preciso decir, al definir, de qué clase de uno es el principio de que hablan». LF.

[54] Los platónicos.

[55] Los presocráticos precisaban, según Aristóteles, si el principio es aire o agua u otro elemento, cf. *Metafísica*, I, 3, 983 b 18 ss, y *De gen. et corrupt.* I, 1, 314 a 11 ss.

[56] Sin embargo, Alejandro expone la interpretación de ese uno según Aristóteles como género, cf. textos n. 6, 15, 16 y como sustancia cf. texto n. 17 y p. 53, 18 - 20, texto n. 18.

15. **In Metaphysicam*, I, 9, 992 b 9, p. 123, 19 - 126, 37

Quienes proponen las ideas, pensando[57] —lo mismo, pues, en este punto que los pitagóricos— que el uno es la sustancia suprema, creyeron que era el principio formal de los entes y su causa por ver que la naturaleza del uno era para cada ente la causa de su ser y de su conservación (y es que cada ente, en cuanto es, es algo unitario), y que la causa de su desaparición es la descomposición del uno en una pluralidad: cada ente, en efecto, permanecerá en su propia naturaleza, únicamente estando en la cual se salvará, pero, si se descompone, desaparecerá. Y llegaron a creer esto por el estudio de los animales, para los que la permanencia en el uno y en su propia especie supone la conservación, pero la descomposición en una pluralidad su desaparición. Y ocurre también lo mismo en cada uno de los seres inanimados. Incluso el cosmos se conserva por su permanencia en el uno y en la identidad, y desaparecería, si se saliera de su unidad e identidad. Por todo esto, llegando a creer que la naturaleza del uno es la causa del bien y del ser de cada uno de los entes, por esto lo propusieron como principio supremo de todos los entes y también sostuvieron que las ideas son para todos los demás las causas de su ser, como si fueran ciertas hénadas[58], y según eso causas formales del ser de los entes que se reconducen y se subsumen bajo ellas.

Intentaban también, sirviéndose de cierta «exposición»[59], reconducir todas las cosas al uno y a su sustancia propia. Su manera de

---

[57] El esquema del texto es el siguiente:

I. 123, 19 - 124, 4: el uno es principio de permanencia y del bien de las cosas. Aplicación de este criterio a las ideas: 124, 4 - 9.

II. 124, 9 - 125, 5: método de exposición: reconducción de todo al uno; grados: hombre en sí, animal en sí, sustancia en sí, ente, uno.

III. 125, 5 - 126, 37: crítica al método de exposición:
  1) 125, 6 - 20: el método permite formar una idea común de hombre, pero los hombres singulares no se hacen uno;
  2) 125, 20 - 126, 22: el método sólo puede aplicarse a las semejanzas en género y especie, no a las accidentales;
  3) 126, 22 - 37: restricciones en las concesiones a los presupuestos platónicos:
    3. 1) lo común genérico no está separado (126, 22 - 25);
    3. 2) el ser no es un género (126, 25 - 37).

[58] «Hénada»: la idea sería el factor unificador intrínseco de cada uno de los entes; serían, por tanto, de manera análoga al uno, causa formal: tiene razón W. E. Dooley, 1989, p. 166, n. 364, en darle valor hipotético a la traducción (Alejandro expone con reservas la opinión de otros) frente a J. Bertier, 1976, Paris 1976, p. 43, que elimina esta restricción y traduce «*son* hénadas».

[59] Comparar con mi nota a Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 992 b 10, cf. texto n. 3.

exposición era la siguiente. Teniendo delante de sí a los hombres singulares buscaban la semejanza en todos ellos y trataban de encontrarla una y la misma presente en todos en cuanto hombres; reconducían a todos a esta hénada y sostenían que los hombres son hombres por participación en este uno, y llamaban a ese uno presente en los hombres el «hombre en sí»[60]. Y procedían lo mismo con los caballos, perros y demás. Pero, a su vez, exponiendo a los hombres, a los perros, y a los demás animales, de nuevo trataban de captar en ellos su ser animales en una unidad, que proponían como algo uno, causa de su ser animales, que a su vez hacían hénada e idea, —a esto lo llamaban «animal en sí»— y a la que reconducían los animales. Igualmente, otra vez, tomando los animales, las plantas y los demás cuerpos, tratando de encontrar por la participación de una cosa que estos entes eran sustancias, concibiendo cierta idea y hénada de la sustancia como la «sustancia en sí», subsumían bajo esta única sustancia a todas las sustancias. *Y así también[61], afirmando que la sus-

---

[60] Este método, por tanto, no sólo permitiría a los platónicos afirmar el uno como principio, sino también formar ideas: el «hombre *en sí*» es la idea del hombre, cf. texto n. 43. Es el argumento de lo uno en muchos, cf. texto n. 54.

[61] «Y así también hacían de la sustancia, de la cualidad y de la cantidad por la participación del ente el «ente en sí» y, llamando entes a todas las cosas, reconducían este ente en sí al uno y establecían a este uno como principio de todos los entes y lo consideraban como una auténtica sustancia.

Pues bien, continúa Aristóteles, quienes introducen las ideas, a pesar de que crean esto y de que supongan que es fácil mostrarlo por exposición, lo creían erróneamente. Porque, aunque se les conceda que a partir de estas cosas se capta cierto uno y que lo captado es uno, sin embargo las cosas captadas con relación a él no son uno: son diferentes de él. Que los hombres no son los hombres en sí ni los entes son el uno en sí, ni son uno como para ser indiferentes para consigo mismos, cuando se los concibe unos por relación a otros, como aquel lo es con respecto a sí mismo. Pero es que, continúa Aristóteles, tampoco en todas las cosas en las que se capta cierta semejanza común, se descubre un ente por sí e idea al margen de ellas, sino únicamente en las que lo captado común es una sustancia y género o especie. En la mayoría de los entes no es de este tipo la semejanza mutua que se encuentra y según la cual tienen algo en común los que son semejantes: por ejemplo, en los predicados de manera negativa, en los comunes accidentales y separados, en los por sí y en los no separados: «no corren» se percibe de manera común en todos los que no corren. Pero también el estar sentado en los que están igualmente sentados, y el haber desaparecido en los desaparecidos y muertos, y <el pasear> en los paseantes, y el que los ángulos internos son iguales a dos ángulos rectos en los triángulos, y en otras muchas cosas: pero no existe el no correr en sí o el estar sentado en sí o el padre en sí o el tener ángulos internos a dos ángulos rectos en sí. Así, pues, están muy lejos de captar en cualquier semejanza lo común por referencia a lo cual todas las cosas se dejan reconducir, porque ni siquiera en toda semejanza es posible captar el uno en muchos. Porque ocurre que muchos atributos predicados en común no pueden ser género de las cosas de que se predican en común. Tales son, por ejem-

tancia y la cualidad son entes por la participación en el ente, haciendo un «ente en sí», subsumían todos los entes en este uno. Les parecía que con este método y sirviéndose de la exposición reconducían todos los entes al uno y al principio. Esto, el menos, es lo que parece que ellos entendían por exposición y que, según ellos, mostraba como evidente que todas las cosas devienen uno.

Pero Aristóteles sostiene que no resulta como ellos creen. En efecto, cuando exponen varias cosas y captan en ellas cierta comunidad en algún aspecto y lo hacen uno e idea de acuerdo a lo cual se da la comunidad y la semejanza entre ellos, no les ocurre que las cosas expuestas devengan uno, por ejemplo, los hombres en cuanto hombres: sino que el hombre en sí mostrado por ellos será algo uno en virtud de la semejanza mutua de las cosas expuestas, pero estos hombres plurales no son uno. De modo que las cosas plurales y todas ellas no devienen uno, aunque se les conceda todo lo que presuponen, sino que aquello en que se convertirán será el estar referidos a un uno, aunque sean y permanezcan siendo muchos. Porque no se demuestra que la pluralidad de hombres singulares son el hombre en sí (puesto que éste es diferente a ellos), ni que todos los entes son el ente en sí y el uno en sí, sino que hay un uno y un ente común en los mismos entes plurales. De modo que, ni aun concediéndoles ni aceptando que estas cosas surgen por relación a un modelo, el uno en sí y que hay cierto uno por cuya participación las cosas plurales se dicen idénticas entre sí ya en especie ya en género, ni siquiera así todas las cosas devienen uno, sino que en cada tipo de semejanza entre estas cosas plurales surge un uno en sí y una hénada, pero no que estas cosas se vuelvan uno. Pero es que ni siquiera esto, continúa Aristóteles, es posible mostrarlo en todas las semejanzas y hablar de que en toda semejanza hay un uno en sí, a no ser la semejanza específica o genérica de las cosas tomadas en consideración: y es que la idea es la identidad y la semejanza en la sustancia, es decir, en la especie y

---

plo, lo predicado de muchas maneras, por ejemplo, el uno y el ente. De modo que, aunque se concediese, continúa Aristóteles, que hay un uno al margen de la pluralidad predicado como algo semejante y común de ella, no por eso hay en todas las cosas algo en sí al margen de la pluralidad, sino sólo cuando lo común sea género o especie. Pero tampoco esto es por necesidad separado y en sí por sí mismo, sino que está en la pluralidad como los géneros y las especies. Por consiguiente, tampoco por la exposición, de la que afirmaba que era más fácil mostrar que todas las cosas son uno y que esto era la idea, logran imponer quienes establecen las ideas la demostración de que existen estas». L.

en el género, pero no la accidental. Hay, en efecto, muchas cosas que se predican de manera parecida por alguna semejanza mutua, pero al no ser esta semejanza la del género o la de la especie, tampoco habrá entre ellas un uno en sí: tales son las que se predican negativamente[62]. «No corren» es común y semejante de aquellas cosas de que se predica con verdad, pero ni tiene género, ni especie ni idea alguna el «no corren». Lo mismo en «están sentados o paseando, o muertos o destruidos», en muchísimas otras cosas que tienen algo en común, no es posible captar en ellas un uno en sí. Pero también los padres son todos padres según una relación común, pero no hay algo uno, el padre en sí. También vale para los triángulos en general que los ángulos internos de los ángulos son iguales a dos rectos, pero esto no es un género. De modo que no en todas las cosas es posible captando el uno por exposición y haciendo un uno en sí reconducir a él todas las cosas, sino sólo en las que lo predicado en común y atribuido universalmente es género o diferencia. De donde resulta también evidente que para ellos la idea no es otra cosa que o los géneros o las especies. Así, pues, esta es la distancia de reconducir, como ellos creen que hacen, todas las cosas a un uno del no poder captar el uno en la pluralidad de las cosas según cualquier semejanza.

El «si se les concede todo»[63] me parece que lo ha añadido para indicar que no se las va a conceder, si algunas cosas se predican de manera semejante entre sí según cierta comunidad mutua, el que consideren ya como uno también esa comunidad como para que todas las cosas que caen bajo ella tengan el ser referido a ella como si fuera algo separado de ellas. O «si se les concede todo» podría significar: si se concede que todas las cosas predicadas de manera semejante entre sí se predican de esa manera por comunidad en una unidad y se concediera que el uno en muchos es de este tipo[64], tampoco esto ocurriría en otras cosas sino en las comunes a modo de géneros y especies: y es que únicamente las cosas que son comunes y universales de esta forma parecen significar, dice, una idea. Y, sin embargo, incluso esto es imposible en algunas cosas: ocurre que al-

---

[62] cf. p. 81, 2 - 22, cf. texto n. 54.

[63] De esta restricción Alejandro propone dos interpretaciones, que son, a su vez, dos restricciones al método de la exposición: 1) Aristóteles no concede en ningún caso que lo común predicado de muchos esté separado (126, 22 - 25); 2) el ser no es un género; por tanto, no hay semejanza posible en las cosas en cuanto a su entidad que las convirtiera en un uno universal (126, 25 - 37).

[64] cf. texto n. 54, sobre lo uno en muchos.

gunos de los predicados en común de otras cosas no pueden ser géneros de las cosas de que se predican en común: por ejemplo, las cosas que se predican de muchas maneras. Esto es lo que daría a entender, sobre todo, con el ente, que los platónicos, al concebirlo como un género común de todas las cosas[65], convertían en idea, el uno en sí y el ente en sí, y bajo el cual subsumían todas las cosas. Pero, si el uno no es género, sino alguno de los que se predica de muchas maneras, es evidente que tampoco podría haber en los entes una semejanza subtancial en este respecto.

16. *In Metaphysicam*, I, 9, 993 a 7, p. 134, 9 - 10

Tratará de demostrar Aristóteles que no hay unos principios comunes de todos los entes, como pensaban quienes intentaban reconducir todas las cosas al uno por medio de semejanzas comunes[66].

17. *In Metaphysicam*, III, 1, 996 a 4, p. 179, 28 - 33

La dificultad que proporciona una gran incomodidad teórica, dice Aristóteles, es si el uno y el ente mismos son sustancias y principios de los entes (que esto es lo que dice con «pero sustancias de los entes»), como opinaban los pitagóricos y Platón cuando éste hablaba del uno en sí y del ser en sí[67] (recuerda también esta doctrina en el tratamiento del infinito en el *Curso de Física*, III[68], y en en el libro I de este tratado[69]).

18. *In Metaphysicam*, I, 6. 987 b 22, p. 53, 14 - 27

Ya ha explicado Aristóteles que tampoco los pitagóricos atribuían ninguna otra naturaleza a los números, sino que afirmaban que los números mismos son sustancias y, lo que es más, no predicaban el

---

[65] cf. textos n. 6, 14, 16.

[66] Alude Alejandro al método de la exposición, cf. p. 124, 9 - 126, 37, cf. texto n. 15.

[67] cf. texto n. 15, y p. 53, 18 - 20, cf. texto n. 18

[68] cf. Aristóteles, cf. texto n. 11.

[69] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 987 a 13 - 19, su crítica 8, 990 a 8 - 18, sobre pitagóricos; y 6, 987 b 18 - 27, cf. texto n 1, y crítica en 9, 992 b 1 - 7, cf. texto n. 3.

uno de ningún otro ente, sino que suponían que el uno es una sustancia que tiene su ser en ser uno. Y esto mismo informa sobre Platón, que afirmaba, como ellos, que el uno es sustancia, no que haya ente alguno de sustrato y que luego, además, sea el uno[70]. Afirma, pues, que Platón sostenía esto como ellos, y que proponía los números como principios y causas de los entes[71], aunque no de la misma manera: porque ellos los concebían inherentes a las cosas y como materia (como que de ellos se componen todas las cosas), Platón, en cambio, los colocaba fuera de las cosas de que son causas: como modelos. Dice «igualmente» no porque Platón conciba los números como causas de la sustancia de manera semejante a los pitagóricos, sino porque también él afirma, como ellos, que los números son causas de los entes.

19. *In Metaphysicam,* III, 4, 1001 a 4, p. 223, 36 - 224, 6

Pues bien, Platón y los pitagóricos sostenían que estas cosas[72] no estaban en ningún otro sustrato, sino que su naturaleza subyacente y sustancia era esto mismo, el uno y el ser. Y el «en la idea de que la sustancia era el uno y el ser en sí» es igual a en la idea de que la sustancia del uno y del ser es la misma y que es lo mismo el ser uno que el ser ente. Y que Platón sostenía que el uno y el ente era una cierta sustancia es evidente por su afirmación de que el ser en sí y el uno en sí son ideas.

20. *In Metaphysicam,* IV, 2, 1005 a 2, p. 263, 12 - 17

Unica es la ciencia de ellos, del uno y del ente[73], aunque no sean géneros y universales predicados por igual de todos los entes, ni tampoco sean ciertas naturalezas separadas de las de aquí, ni al modo como los géneros tienen su ser en los entes de que se predican (en efecto, los géneros no están separados de aquellas cosas de las

---

[70] cf. texto n. 17.
[71] cf. p. 55, 20 - 26, cf. texto n. 1 y textos n. 28, 33, 34.
[72] El ser y el uno.
[73] Aunque se mantengan opiniones muy diversas sobre la naturaleza del uno y del ser y de sus contrarios: analogía, separación o inmanencia. Así interpreta Alejandro el texto de Aristóteles.

que son géneros), sino que ellos por sí mismos tienen subsistencia propia, como opinan quienes introducen las ideas.

21. *In Metaphysicam*, I, 7, 988 b 6, p. 63,11 - 26

Y de modo semejante a estos[74] afirma Aristóteles que han hablado[75] quienes proponen el uno y la idea como principios. Apunta a que los tales también mencionan el ser: en efecto, Platón hablaba del uno y del ente, llamando «ente» al uno y a la idea, que estos son los entes propiamente dichos. Porque las cosas que surgen no surgen propiamente en vistas a ellos, pero son ellos causas inductoras de su ser: y esta[76] es la causa de su forma, pero los entes nacidos no surgen ni son, según ellos, para el uno y la idea. Mencionan, sin duda, el bien entre las causas, pero de alguna manera lo abandonan por no asignarle el lugar que le corresponde.(...).

Pero podría uno preguntarse cómo Platón en las *Cartas*[77], al decir «todo gira en torno al rey de todo y todo está en función de él» no está hablando con ello del bien como causa final. Y, si lo hace, ¿cómo puede afirmar Aristóteles que no habla de ella?

PRINCIPIOS, BIEN Y BELLEZA

22. *In Metaphysicam*, I, 6, 988 a 14, p. 60, 13 - 20

También esto lo dice de Platón: «atribuyó la causa del bien y del mal», es decir, la causa de los bienes y de los males, «a los elementos, una a cada uno respectivamente», la del bien al uno (puesto que es lo que por sí mismo delimita y forma), la del mal a la díada indeterminada: que esta es por sí misma la causa de la pluralidad, de la desigualdad y de la indeterminación en los entes. Después de haber dicho que Platón habla sobre la causa eficiente (ya que ha asignado a cada elemento una causa eficiente, al uno la del bien, a la díada indeterminada la del mal)...».

---

74 Anaxágoras y Empédocles.

75 Sobre la causa final, no de modo directo, sino utilizando la causa eficiente como causa final.

76 El hecho de haber sido generados por el uno y las ideas como causas eficientes.

77 cf. *Carta* II, 312 e 1 - 2, cf. *In Metaphysicam*, p. 59, 30 - 60, 1, cf. texto n. 9.

23. *In Metaphysicam*, IV, 2, 1003 b 32, p. 250, 6 - 20

Igualmente ocurre en el uno y en sus especies, las ya mencionadas, identidad, semejanza e igualdad y por el estilo, que son por género algo uno, y afirma también que es propio igualmente del filósofo el discurrir sobre sus contrarios. Lo contrario a la identidad es la alteridad, a la semejanza la desemejanza, a la igualdad la desigualdad[78]. Pues bien, que el uno es lo más alto de la identidad, la semejanza y la igualdad y cosas por el estilo lo muestra con «se reconducen casi todos los contrarios a este principio». Llama principio a la contraposición del uno y de lo contrario al uno, es decir, la pluralidad: y es que la identidad es algo unitario, la alteridad algo plural y en la pluralidad. Del mismo modo la semejanza y la igualdad caen bajo el uno, la desemejanza y la desigualdad bajo la pluralidad. Y para conocer que casi todos los contrarios se reconducen como a su principio al uno y a la pluralidad nos remite a *Selección de contrarios*[79], como que allí los trató específicamente. También cita esta *Selección* en el libro II de *Sobre el bien*[80].

24. *In Metaphysicam*, IV, 2, 1004 a 9, p. 252, 3 - 16

Esta expresión estaría completamente ligada a «ha quedado teorizado esto por nosotros en *Selección de los contrarios*[81]. Y es que una vez que ha mostrado que es propio de la ciencia del ser en cuanto ser el discurrir sobre el ente y sobre <las categorías> subsumidas bajo el uno, muestra ahora que también sobre <las categorías> subsumidas bajo la pluralidad. Al decir que todas las contrariedades se reconducen como al principio al uno y a lo opuesto a él, bajo el cual sobreentiende el otro elemento de la tabla de los contrarios, sostiene y demuestra que simultáneamente con la afirmación de

---

78 Un tratamiento más amplio de estas categorías contrarias, cf. p. 404, 32 - 405, 19: identidad es unidad sustancial, semejanza es la unidad cualitiva, igualdad es la unidad numérica; también p. 250, 1 - 3.

79 Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 1.

80 Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 2.

81 Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 1; cf. Alejandro, cf. textos n. 23 y 25.

este mismo uno hay que hablar también sobre lo opuesto al uno: que es propio de una misma ciencia la teoría de los opuestos. Pero si es propio de una misma tratarlos y todos los contrarios caen bajo estos, el teorizar sobre todos los contrarios es propio de una sola, puesto que aquella que trate sobre lo universal debe tratar también sobre lo que cae bajo él; y esta es la ciencia del ser en cuanto ser. Ahora bien la ciencia que trata del ente, debe tratar también del uno; y la que trata del uno, tratará también de su opuesto; y la que trate sobre estos, tratará también sobre las <categorías> que caen bajo ellos. Pero todos los contrarios caen bajo estos.

25. *In Metaphysicam*, IV, 2, 1004 b 29, p. 262, 7 - 19

De entre quienes proponen principios contrarios unos los hacen lo finito y lo infinito (estos podrían ser los que colocan en los principios el uno y la díada indeterminada) (...). Pues bien, por ser los contrarios principios de la sustancia y por reconducir todos los contrarios bajo el uno y la pluralidad y por colocar estos como más evidentes en los principios, convendría que el filósofo tratara de estos temas: y es que lo impar, lo caliente, lo finito y la amistad se subsumen bajo el uno, y sus contrarios bajo la pluralidad. La frase «casi todos están de acuerdo en que los entes y la sustancia se componen de contrarios» equivale a haber afirmado como una consecuencia de «y todas las cosas se reconducen al ser y no ser y al uno y a la pluralidad»: lo prueba el que todos los que sostienen que los entes y la sustancia constan de contrarios claramente conciben tales contrarios a los que están bajo el uno y la pluralidad. Con la expresión «que se tome nuestra «Reconducción» nos remite de nuevo a lo mostrado en el libro II de *Sobre el bien*[82].

26. *In Metaphysicam*, IV, 2, 1005 a 2, p. 262, 22 - 24

Después de afirmar que de alguna manera todos los contrarios se reconducen al uno y a la pluralidad, y de dar fe con qué tipo de reconducción de contrarios se hace en el libro II de *Sobre el bien*[83]...

---

[82] Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 1.
[83] Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 2.

27. *In Metaphysicam*, III, 4, 1001 a 4, p. 224, 30 - 32

Añade Aristóteles ahora a esto también que el número no es una sustancia separada y subsistente por sí, como pensaban los pitagóricos y Platón.

28. **In Metaphysicam*[84], I, 8, 990 a 18, p. 73, 16 - 20

Los pitagóricos, al concebir que el cosmos y las cosas del cosmos son números y proponer como sus principios a los números, no piensan en un número al margen del cosmos, como hacía Platón, cuando explicaba que una cosa es el número ideal, al que proponía también como causa, y otra el número sensible.

29. *In Metaphysicam*, III, 3, 999 a 6, p. 208, 28 - 209, 24

Y trata esto con respecto a la tesis según la cual hay que afirmar que los géneros últimos, es decir, las especies indivisibles, son más principios que los géneros superiores y más comunes: y es que los géneros predicados de las especies tampoco son en cuanto principios algo al margen de las especies de que se predican. Y lo demuestra de la siguiente manera. En las cosas en que hay lo anterior y lo posterior lo predicado en común de ellas como género no es nada al margen de las cosas de que se predica: por ejemplo, si en los números el primer número es la diada o la tríada, no hay ninguna otra naturaleza numérica al margen de estos números, la díada, la tríada y siguientes, de los cuales se predica como género. Igualmente en las figuras no hay ninguna predicada en común como figura al margen del triángulo, el rectángulo y demás figuras, puesto que también en ellas la primera es el triángulo, luego el rectángulo y las que le siguen en un orden sistemático. Ahora bien, concibe esto como una doctrina

[84] «Puesto que los pitagóricos sostenían que los números, y las clases de números, como par e impar, limitado e ilimitado, son los principios del cielo y de todas las cosas que hay en él, como ya muchas veces ha sido explicado, pero no sostenían, al igual que Platón, que es un número separado de los sensibles..». LF.

de los platónicos: estos, en efecto, establecían como principios de los entes los géneros más altos, como ya ha contado, el uno y el ente y lo grande y lo pequeño[85] (con «estos» se refiere a los del entorno de Platón). Estos sostenían que en las cosas en que hay un anterior y un posterior lo común no es algo al margen de las cosas de que se predica. Por eso, al menos, sostenían que tampoco hay una idea de este tipo de cosas, como ha contado en otros lugares y también en el primer libro de la *Ética a Nicómaco*[86]. Pues bien, partiendo de que según ellos en estas realidades (ni en los números ni en las figuras) no hay nada común al margen de las cosas de las cuales se predican... (...) Por eso, sobre todo, les parecía que eran géneros y principios, porque pensaban que los números y las figuras eran entes por antonomasia, cuyos géneros serían ante todo estos[87].

30. ******In Metaphysicam*[88], I, 9, 991 b 9, p. 107, 15 - 16

La doctrina, según la cual sostenían que las ideas son números[89].

31. ******In Metaphysicam*[90], I, 9, 991 b 27, p. 112, 19 - 113, 22

Si las unidades son heterogéneas entre sí[91] y no son todas homogéneas unas con otras, es evidente que las unidades de que se com-

---

[85] cf. textos n. 3 - 10, en especial el n. 6.

[86] cf. *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096 a 18 - 22, cf. Aristóteles, cf. texto n. 34.

[87] Géneros de los entes serían, ante todo, los números y las figuras geométricas; y géneros de los números y de las figuras serían el uno y el ente y lo grande y lo pequeño.

[88] «Los que introducen las ideas y afirman que son causas de las sustancias sensibles las llamaban números». LF.

[89] cf. p. 128, 5, cf. texto n. 38; cf. texto n. 49; y p. 85, 25 - 26, cf. texto n. 58; y p. 53, 5 - 12, cf. texto n. 60.

[90] «Si todas las unidades —continúa Aristóteles— son heterogéneas con todas las otras de que se compone el número ideal, el de las sustancias sensibles y el matemático, serían distintos los géneros de números de que se ocupa la aritmética y todas las demás especies matemáticas, es decir, la geometría, la música y la astronomía: que estas son intermedios entre las ideas y las cosas naturales, como se afirma por quienes introducen las ideas. Porque ¿de qué principios se compondrían los entes matemáticos, si no de los mismos de que se componen las ideas, me refiero a la díada indeterminada y al uno? Porque a estos establecieron como elementos de todas las cosas los que introdujeron las ideas. Pues bien, si los entes matemáticos no se componen de los principios comunes por ser heterogéneas sus unidades, ¿cuál es su modo de existencia o cómo iban

ponen las ideas serán distintas de las que se sirven los aritméticos: será, entonces, distinto el género de números sobre que versa la aritmética y el género del que se componen las ideas. Por el mismo razonamiento también todas las matemáticas versarán sobre otro género, es decir, las matemáticas tendrán otra especie de números: en efecto, las matemáticas son lo llamado intermedio entre las cosas que tienen su ser con relación a las ideas —que son las formas sensibles y que están en las cosas sensibles—, y las ideas con relación a las cuales estas[92] tienen su ser[93]. Estas cosas existentes al margen de las cosas matemáticas serán géneros distintos y de distinta especie, si es que hay una diferencia de especie entre los números de los que se componen las cosas, sobre que se ocupan los matemáticos, y aquellos de que se componen las ideas (para ellos, en efecto, también los principios de las matemáticas son números, si es que lo son

---

a ser principios universales el uno y la díada indeterminada? ¿Y cómo iban a ser estos intermedios entre una y otra naturaleza y eso sin tener nada en común con las especies sensibles y las inteligibles? Que lo intermedio se llama intermedio por cierta comunidad y propiedad con los extremos. Pero es que tampoco podrían ser concebidos por abstracción a partir de otros principios, si es que no procediesen de los comunes, como queda dicho: ya que las cosas abstraidas proceden de los comunes. Además, también es absurdo que sostengan que no hay intermedios entre las otras sustancias sensibles, por ejemplo, del hombre, del caballo y cosas por el estilo, y las ideas y, sin embargo, afirmen que hay intermedios en el número y demás entes matemáticos». LF.

[91] Hay una única crítica a los platónicos en este texto, todo ello bajo el presupuesto de que las unidades componentes de los números ideales sean heterogéneas entre sí unas con otras: la incompatibilidad de esta tesis con la condición intermedia de lo matemático. El esquema es el siguiente:

I. Si son heterogéneas las unidades, serán tipos diferentes de números el ideal y el matemático, puesto que en estos es combinable cualquier unidad con cualquiera otra (112, 19 - 113, 8); lo mismo vale para el conjunto de los entes matemáticos: serán todos intermedios

II. Pero como las matemáticas son lo intermedio entre lo sensible y las ideas (113, 2 - 9):
   1. Deberán tener otros principios que el número ideal y las ideas, puesto que son de género diferente: pero los principios son universales (uno y díada indeterminada) (113, 9 - 15);
   la abstracción no explica lo intermedio, porque la abstracción presupone una comunidad a partir de la cual se abstraiga y, por tanto, presupone los mismos principios (113, 15 - 17).
   2 Es inconsecuente establecer lo matemático como intermedio y no al hombre, al caballo y otros (113, 17 - 22).

Conclusión: lo matemático no es intermedio.
Sobre la condición intermedia de lo matemático, cf. textos n. 65 - 68.

[92] Las cosas sensibles.

[93] cf. textos n. 65 y 68.

de todas las cosas sin más). Dice «sin mas», refiriéndose a los matemáticos. ¿O de qué principios puede tratarse para ellos, si no es de los mismos de que proceden las ideas y el número ideal, que suponían ser principios de todas las cosas[94]? ¿Y cómo, además, iban a ser para ellos las matemáticas intermedio entre las cosas sensibles y las ideas, si fuesen de otra naturaleza y procediesen de otros principios?[...][95]¿Cómo, además, iban a ser intermedios entre las ideas y las cosas que se dicen tener el ser por relación a ellas, si no difiriesen unas y otras de estos y de aquellos? Tendrían que recurrir a otros principios. En efecto, las cosas concebidas por abstracción[96] son intermedias, pero para algunos no lo serían por abstracción, si procediesen de los mismos principios. Además, también según esto es absurdo concebir como intermedio a lo matemático, mientras no concebían como intermedio a ningún hombre, caballo ni sustancia sensible ni a las ideas, pero sostenían esto en el número y en las cosas matemáticas: ¿cuál es la causa de esta diferencia?[97] Con el «en sí» se refiere Aristóteles a las especies ya que son designadas con el añadido «en sí».

32. *In Metaphysicam*, I, 9, 992 a 2, p. 116, 27 - 29

También opinaban que las unidades diferían unas de otras, y que unas eran las que están en las ideas, otras las de las matemáticas[98].

33. **In Metaphysicam*[99], I, 9, 991 b 13, p. 108, 2 - 10

Le queda a Aristóteles por mostrar que las ideas, si son números, no pueden ser causas de los entes de aquí. Con la intención de mos-

[94] El uno y la díada indeterminada, cf. p. 85, 24 - 86, 5, cf. texto n. 58.
[95] Hay una laguna en el texto que, quizás, con LF se subsane.
[96] Las matemáticas.
[97] Otro tipo de crítica a la condición intermedia de lo matemático en texto n. 68.
[98] cf. texto n. 31.
[99] «Lo que se proponía Aristóteles era mostrar que, si las ideas son números, no podrán ser causa del ser de las cosas de aquí. Partiendo, pues, de que también las cosas sensibles son números iguales en cantidad a ellas, pero diferentes en ser eternos o no, y después de mostrar que no es posible que ellos sean causas de estas, supone que las sustancias sensibles no son números, sino razones numéricas: una razón numérica se puede estudiar incluso en cosas que no son números. Toma como modelo los acordes musicales». LF.

trar esto, toma primero su afirmación de que las cosas de aquí, que sostienen que surgen en relación a aquellas[100], son concebidas por ellos como números, iguales en cantidad a aquellos que son eternos, sin que sean éstos eternos, y muestra que ni los números iguales[101] pueden ser causas del ser para las cosas iguales en cantidad a ellos, tanto si unos son eternos como si los otros no. Pero en este momento entiende que las cosas de aquí son concebidas por ellos no como números, sino que consisten en cierta razón de números, que es también lo que quieren decir, y trata de mostrar que tampoco así las ideas y aquellos números pueden ser causas para los entes que están aquí en una razón numérica.

34. *In Metaphysicam*, III, 5, 1001 b 26, p. 230, 11 - 13

Los sucesores <de los primeros filósofos> y con fama de más sabios, como los pitagóricos y Platón, sostuvieron ya que los principios eran números, en la idea de que estos son más entes que los cuerpos.

Génesis de los números

35. *In Metaphysicam*, I, 6, 987 b 33, p. 56, 35 - 57, 34

Expone ahora Aristóteles por eso mismo que Platón «hizo de la otra naturaleza de los principios una díada, porque se generan con naturalidad de ella, como de una cera de molde, los números salvo los primeros». Eso, porque le parece que la díada divide todo aquello a lo que adviene; por eso la llama «duplicadora». En efecto, al hacer dos veces a cada una de las cosas a las que adviene, en cierta manera la divide, sin permitirle que siga siendo lo que era. Y esta división es precisamente la génesis de los números. Lo mismo que los moldes y los tipos[102] hacen semejante a sí mismos a todo lo que se ajusta a ellos, así también la díada, como si fuera un molde, se vuelve generatriz de los números que le siguen, haciendo dos y du-

---

[100] cf. p. 56, 1 - 2, cf. texto n. 1.

[101] Es un argumento paralelo a la interpretación de las ideas como sustancias sensibles eternas por ser reduplicación numérica de las sustancias sensibles, cf. texto n. 46.

[102] cf. Platón, *Teeteto*, 191 c, 196 a; *Timeo*, 50 c; *Leyes*, 801 d.

plicando a todo a lo que se aplique. Aplicada al uno, forma el dos (que dos veces uno es dos), aplicada al dos, el cuatro (pues dos veces dos es cuatro), aplicada al tres el seis: dos veces tres son seis. E igualmente en los demás números.

«Salvo los primeros» lo dice en vez de «salvo los impares». Porque la generación de los números impares ya no es de este misma forma: la generación de los impares ya no es por duplicación o por división en dos. Llama, entonces, sin más aquí a todos los impares «los primeros números»: y es que son tenidos comunmente como primos de los pares. Se llaman números «primos» a los que únicamente son divisibles por la unidad, por ejemplo, el tres, el cinco, el siete (también la díada podría estar entre estos), y «primos entre sí» a los que teniendo como único común divisor sólo a la unidad, son, sin embargo, divisibles por sí mismos y por algún otro número. Así son primos entre sí el ocho y el nueve: su común divisor es únicamente la unidad y, con todo, cada uno de ellos tiene como divisor algún otro número, el ocho el dos y el cuatro, el nueve el tres. Sin embargo, en este paso parece referirse con «primeros» a todos los impares en cuanto que son primos de los pares. Y es que ninguno de ellos es generado por la díada del modo antedicho. En efecto, los impares surgen cuando la unidad se añade a cada uno de los números pares, la unidad, pero no el uno principio (ya que este da forma, pero no es material). Pero lo mismo que lo grande y lo pequeño eran una díada delimitados por el uno, así también cada uno de ellos[103] delimitado por el uno se dice que es una unidad. Dice «salvo los primeros» en vez de «simplemente primeros»: estos eran los divisibles únicamente por la unidad, como el tres, el cinco, el siete. Y que estos son los únicos que no son generados por la díada, porque todos los demás números aparte de los «primeros» se generan sobre un número preexistente (por eso, puesto que su generación procede de dos números, hay que decir que proceden de una díada), pero de los que son sin más primos, al no generarse así, tampoco podría decirse que proceden de la díada.

36. *In Metaphysicam*, III, 4, 1001 b 7, p. 228, 8 - 28

Esto se dirige contra los que proponen los números como principios y elementos de todas las cosas: resultan, en efecto, también

---

[103] Lo grande por un lado, lo pequeño por otro.

principios de las magnitudes. Esos tales eran los pitagóricos. A continuación analiza las dificultades de la doctrina de Platón, que sostuvo como principio del número y de las demás cosas el uno y otra cosa, no una, es decir, un número[104]. Esto se ve por «otra cosa no una». Esto era la desigualdad, o sea, la díada indeterminada, a la que llamaba grande y pequeño. De ellos decía que procedía el primer número, al ser determinada la díada indeterminada por el uno y nacer la díada[105] y luego lo demás. Pero se plantea cómo del concurso del uno y de la díada indeterminada pueden generarse tanto el número como la magnitud[106]: puesto que no sólo surgen de ellos, según él[107], los números, sino también las magnitudes. Que si la desigualdad, o sea, la díada indeterminada, siendo la misma naturaleza, es principio de los números y de las magnitudes, ¿cómo por la síntesis del uno y de esta es posible que surja magnitud alguna? Y es que estos mismos son generadores del número.

O si se afirma que el número es lo primero que surge a partir de estos[108] y luego de la misma forma a partir del número las magnitudes, merecería la pena preguntarse cómo es posible que surja la magnitud a partir o de los números o de la síntesis del número y de la desigualdad: no se ve cómo lo discontinuo sea capaz de producir la magnitud. Y «si precisamente el no uno, la desigualdad era la misma naturaleza» es igual a «si precisamente el no uno era, según él[109], la desigualdad y esta misma naturaleza» es según él[110] principio tanto de los números como de las magnitudes, ¿cómo es posible que de los mismos principios surjan números y magnitudes?

---

[104] cf. p. 56, 7 - 10, cf. texto n. 1.

[105] Numérica.

[106] En la generación de los números y de las magnitudes ideales caben según este texto tres interpretaciones: 1) que el número y las magnitudes ideales procedan directamente de los principios: es la tesis de Platón (228, 15 - 20; 24 - 28); 2) que haya una sucesión en la generación, con dos variantes: 2. 1: de los principios proceden los números y de los números las magnitudes ideales; 2. 2: de los principios proceden los números, y de los números junto con la díada indeterminada («desigualdad») proceden las magnitudes ideales (228, 20 - 24); no indica qué platónicos sostuvieron estas dos tesis. Las tres tesis son criticadas.

[107] Platón.

[108] El uno y la díada indeterminada.

[109] Platón.

[110] Platón.

DIMENSIONES IDEALES

37. **In Metaphysicam*[111], I, 9, 992 a 10, p. 117, 23 - 119,12

Expone la opinión de ellos, que también había expuesto en *Sobre la filosofía*[112]. Al querer reconducir los entes (llama siempre a los entes sustancias), al querer, digo, reconducir los entes a los principios que proponían (eran para ellos principios de los entes lo grande y lo pequeño, al que llamaban «díada indeterminada») y tratando de llevar a este principio todas las cosas, concibieron como principios de la longitud a lo largo y lo corto, en la idea de que la longitud tiene su nacimiento a partir de algo largo y corto, que son grande y pequeño, o en la idea de que toda línea reside en uno de los dos; principios de la superficie a lo ancho y estrecho, que también ellos son grande y pequeño. (...) Según ellos, que sostienen que son distintos y diferentes los géneros de lo corto y largo y el de lo estrecho y ancho y el de lo profundo y somero, y que los distribuyen bajo géneros diferentes y no subsumibles unos en otros, ¿cómo podrá ocurrir, entonces, que la longitud esté en la superficie o esta en el volumen? En efecto, lo mismo que el número no está en ninguno de estos, porque, según ellos, eran otros los principios del número, (los principios del número*[113] eran lo mucho y lo poco, que son diferentes de los antedichos[114]), así tampoco en estos habrá nada de las co-

[111] «Quienes introdujeron las ideas decían que eran principios lo grande y lo pequeño, o sea, la díada indeterminada, a las cuales reconducían las sustancias, o sea, los entes: era costumbre suya llamar sustancias a los entes. «Queriendo —continúa Aristóteles— reconducir las sustancias a los principios»: y como rectificando una opinión propia añade «proponemos»: y es que, como muchas veces ya se ha dicho, hace causa común con esta doctrina como si estuviera en la misma clase. Y dice «establecemos longitudes a partir de lo largo y corto, de cierto grande y pequeño», lo largo tomándolo como grande, lo corto como pequeño; y la superficie a partir de lo ancho y estrecho, el cuerpo, igualmente, a partir de lo somero y profundo, como si cada uno de ellos fuera una especie de lo grande y pequeño». LF.

[112] Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 3, y Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404 b 20, cf. texto n. 94.

[113] «Los principios del número, que son distintos de lo largo y corto, ancho y estrecho, profundo y somero, no estarán en ninguna de las dimensiones mencionadas, las de arriba en las de abajo o, si se quiere, lo primero en los siguientes: que llama «arriba» a lo primero y «abajo» a lo siguiente. Y es arriba y más simple la línea, luego la superficie y tras ellas el volumen. Pero primero que ellos tres es el número, si es que es principio de todas las cosas, como sostenían, la díada indeterminada». LF.

[114] Lo grande y lo pequeño; lo poco y lo mucho como principios del numero, cf. p. 56, 9 - 13, cf.texto n. 1.

sas de arriba en las de abajo, es decir, de las primeras en las siguientes[115]. De estos tres lo primero y superior es la línea, lo segundo la superficie, lo tercero el volumen: que aquellas son más simples y pensadas antes que el volumen. Pero anterior a todos estos es el número. Pues bien, así como el número no está en estos, aun siendo primero, porque el género a que pertenece el número, lo mucho y lo poco, es distinto de cada uno de los géneros a que pertenecen estas otras cosas, así tampoco, según ellos, podrá estar una de estas dimensiones en la otra: ni la longitud*[116] estará en la superficie, puesto que la longitud se compone de lo largo y lo corto, mientras que la superficie de lo ancho y estrecho, que son géneros distintos entre sí, ni estos podrán estar en el volumen. Ni se puede afirmar que los géneros de estas dimensiones difieren y son distintos, pero que, sin embargo, se subsumen, como si bajo lo ancho estuviera lo profundo e igualmente bajo lo largo lo ancho y que por eso podrían estar esas cosas en el volumen, como en el ave está el animal y lo alado: tienen, en efecto, comunidad de géneros diferentes todos los entes que están subsumidos unos en otros: que el género de algo radica en el qué es y se predica de él, y lo que se subsume bajo algo como bajo un género eso es precisamente el género, el hombre en cuanto animal, lo blanco en cuanto color. De modo que, si lo ancho es un género de lo profundo, y el volumen es algo profundo y la superficie

[115] cf. p. 208, 28 - 210, 21, cf. texto n. 29, parte.

[116] «Ni la longitud estará en la superficie ni ambas en el volumen, puesto que sus principios son otros y distintos sus géneros, es decir, lo largo y corto es distinto género que lo ancho y estrecho y estos que lo profundo y somero. Ni vale decir que estos son géneros distintos y que difieren unos de otros, pero que se subsumen unos a otros, como si lo profundo estuviera bajo lo ancho, y lo ancho bajo lo largo, y que todos están en el volumen lo mismo que en el ave lo alado y el animal están uno en otro. Es cierto que el ave está bajo lo alado, y lo alado bajo animal: todo esto está en el ave, como queda dicho, y se predica del ave en su esencia. En efecto, se dice que el ave es alada y que es animal, lo mismo que lo blanco se dice color y el hombre animal, porque, al ser sus géneros, se predican sinónimamente de ellos: que los géneros se predican sinónimamente de las especies de que son géneros. Pues bien, si se dijera de la misma forma que lo profundo, lo ancho y lo largo y sus contrarios, aun a pesar de ser géneros y géneros distintos entre sí, que lo ancho está bajo lo largo, y lo profundo bajo lo ancho, se predicarían sinónimamente los superiores de los inferiores y, entonces, el volumen sería superficie, que es lo mismo que decir que el cuerpo sería plano, y la superficie línea. Pero, entonces, la superficie no tendría anchura ni, igualmente, el cuerpo tendría profundidad ni anchura, puesto que la línea se predica del cuerpo, si es que también se predica de la superficie. Que cuantas cosas se dicen de lo predicado, se dicen también de su sujeto, o sea, cuantas cosas se dicen de la superficie predicada del cuerpo, se dirán también del cuerpo sujeto de la superficie. Pero, de esta forma, todo será longitud, lo cual es absurdo, si es que hay que llamar absurdo a lo imposible». LF.

algo ancho, el volumen será precisamente la superficie: lo mismo que el pájaro era el animal. Pero es absurdo llamar al cuerpo superficie, e igualmente a la superficie longitud.

38. **In Metaphysicam*[117], I, 9, 992 b 13, p. 127, 2 - 128, 9

El mismo Aristóteles añade qué son las cosas posteriores a los números: longitudes, superficies y volúmenes. Al dividir en estos los entes, los pitagóricos y Platón sostenían que los números eran principios y los primeros entes, y después de los números colocaban las longitudes, después de estas las superficies y luego los volúmenes, porque estos no son números. Y es evidente que el mismo orden que tengan entre sí estas cosas tendrán también entre sí sus principios: en efecto, según ellos, hay principios propios de cada uno de ellos: y es que establecieron ideas también de ellos, que son precisamente los principios posteriores a los números. Pero, si los principios de la longitud, de la superficie, del volumen son la longitud en sí, la anchura en sí y el volumen en sí, hay que descubrir en qué naturaleza y poder participan según los que proponen las ideas.

No son ideas, puesto que las ideas son números[118] y estos no son números: que para ellos estos ocupan el lugar después de los números. Pero es que tampoco lo largo - corto, lo ancho - estrecho, lo profundo - somero, principios de estas dimensiones, son números. Ni

---

[117] «Qué son las cosas posteriores a los números el mismo Aristóteles lo dice: las longitudes, superficies y volúmenes. Y es que primero de todos son los números y sus principios son anteriores a los principios de la longitud, la anchura y el volumen: en efecto, la primera es la díada indeterminada y bajo ella intentaban reconducir lo largo y corto, lo ancho y estrecho, lo profundo y lo somero, principios de las dimensiones antedichas. Pero, entonces, ¿dónde se colocarán la longitud en sí, la anchura en sí, el volumen en sí? Ideas no son, que las ideas son números. No entrarán en los intermedios: porque los intermedios son múltiples y divisibles, pero estos no son plurales, sino invariantes e indivisibles. Tampoco cabrán entre las cosas perecederas, ya que son imperecederos. Queda, por tanto, que sean un cuarto género de entes al margen de las ideas, de lo intermedio y de lo sensible, el de la longitud en sí, la anchura en sí, el volumen en sí. Y, si no, quienes establecen las ideas deben decir en qué naturaleza y potencia participan, ya que no son ni ideas ni intermedios ni sensibles, como está ya dicho. Resta, entonces, que no sean ni principios ni que procedan de principios. Pero ¿cuál es, entonces, su naturaleza y capacidad? Esto es lo que da a entender con «tampoco tiene ningún sentido las posteriores a los números ni potencia alguna». LF.

[118] cf. textos n. 30 y 49, y p. 85, 25 - 26, cf. texto n. 58; y p. 53, 5 - 11, cf. texto n. 60.

pertenecerán a las matemáticas, que situaban entre las ideas y los sensibles[119]: y es que lo matemático procede de ellos, no son principios de ellos. Porque las matemáticas no son principios y, además, son divisibles y plurales, pero aquellos, cada uno de ellos son principios, indivisibles y eternos[120]. Y tampoco son perecederos: que estos son principios e imperecederos. Por tanto, para ellos debe ser esta una cuarta naturaleza de entes y un cuarto género además de los tres establecidos por ellos, las ideas, las matemáticas, los sensibles. Porque los principios de las matemáticas son diferentes de todos estos: ni son ideas, por no ser números, ni ninguno de los otros dos, como acabo de decir: porque sostienen que estos constituyen unidad y les atribuyen el antedicho orden. No es posible explicar ni cómo son ni en qué tipo de entes están según ellos. Porque los entes por naturaleza son, para ellos, o ideas o matemáticos o sensibles, pero la longitud en sí, la anchura en sí, el volumen en sí no pueden ser ideas, puesto que las ideas son, según ellos, números y sostuvieron que estos estaban después de los números. Pero tampoco intermedios, porque lo intermedio es lo matemático, según ellos. Y es, además, plural, pero la longitud en sí, la anchura en sí, el volumen en sí no son plurales. Pero es que tampoco están en las cosas sensibles y perecederas, puesto que ninguna de estas es auténticamente ente. Parece, por tanto, que, según ellos, este resulta ser un cuarto género de entes.

IDEAS

Las ideas como sustancias

39. *In Metaphysicam*, I, 8, 989 b 21, p. 71, 2 - 6

Pasa Aristóteles a analizar las doctrinas de los pitagóricos y de Platón como más apropiadas al presente tratado: estos, en efecto, al hablar sobre todos los entes, proponían ciertas otras sustancias al margen de las generadas y naturales y, en suma, las corporales y sensibles[121].

---

[119] cf. textos n. 65 - 68.

[120] Sigo la lección de los mss. *aeí*, no la conjetura de Bonitz *hen*.

[121] Estas otras sustancias no tienen por qué ser las ideas o especies: pueden ser también los números; y a los pitagóricos no les atribuye nunca Alejandro la doctrina de las ideas, cf. p. 56, 1, cf. texto n. 1. Y cf. textos n. 41 y 42.

40. **In Metaphysicam*[122], I, 6, 987 b 29, p. 55, 2 - 16

Después de exponer en qué discrepan, explica ahora la causa por la que Platón no consideraba a los números principios de los entes de la misma manera que los pitagóricos, sino que los separaba también de las cosas sensibles y proponía a las ideas como otras sustancias y naturalezas al margen de las sustancias sensibles: *por la investigación de la argumentación, piensa Aristóteles, es decir, la dialéctica, de la que los anteriores filósofos aún no habían gustado. Platón, teórico de la implicación y acostumbrado a la división y a las definiciones por el uso de la dialéctica (que ambos procedimientos son típicos de un dialéctico) llegó a la conclusión, por todo esto, de separar algunas cosas con respecto a las sensibles y a suponer que había algunas otras naturalezas aparte de las cosas sensibles. En efecto, una división es la de los géneros y especies no sensibles, pero otra, la de las cosas sensibles en su análisis en sus elementos y principios, que no son sensibles. Porque no cada uno de los entes sensibles es idéntico en lo que constituye su ser[123], como tampoco lo técnico en la técnica ni lo natural en la natiuraleza. De modo que, si también los números son causas de que los entes sensibles sean de una manera y de otra e igualmente también las ideas, han de estar separados de ellos. Además, tampoco hay definiciones de las cosas sensibles, porque las definiciones no son de los singulares, sino de lo universal. Por toda esta serie de reflexiones dialécticas se acostumbró, pues, a la contemplación de los inteligibles. También él sostuvo, como los pitagóricos, que el uno era una sustancia y una cierta naturaleza por sí misma, pero ellos generaban las cosas a partir de este y de los números, pero él no.

---

[122] «por la investigación en la argumentación, piensa Aristótles, es decir, la dialéctica: que los anteriores filósofos no habían probado la dialéctica. Pero Platón, acostumbrado a la división, al análisis y a la definición, de los cuales una es la división de los géneros que son incorpóreos, otra el análisis de los sensibles en los principios que son incorpóreos, que a su vez pueden ser materia sin forma y forma, y como la definición no es de los singulares y sensibles, sino de los universales, que también son incorpóreos, por todas estas reflexiones dialécticas, digo, se familiarizó con el conocimiento de los entes y proponía a las ideas como principios de los entes, siendo diferentes y al margen de los entes sensibles, causas a modo de modelos y según ellas eran los entes sensibles: y lo mismo que lo técnico es distinto de la técnica, y lo natural de la naturaleza así también las ideas son distintas de los sensibles y tienen éstos el ser de esta manera o de esta otra gracias a ellas». LF.

[123] Hay diversos modos de ser sensible, como los hay de ser técnico y de ser natural.

41. *In Metaphysicam*, III, 2, 997 a 25, p. 196, 3 - 10

Añade Aristóteles a esta aporía, la de la existencia de algunas sustancias aparte de las sensibles, que había añadido ya en la exposición de las aporías[124], si estas son de un sólo tipo o hay varias clases de tales sustancias, como, por ejemplo, que unas sean ideas y modelos, otras intermedios entre las ideas y los sensibles, por ejemplo, las matemáticas[125]: porque esta región es la que asignaban a las matemáticas los platónicos, al afirmar que eran sustancias por sí mismas, por estar fuera y separadas de las cosas sensibles y de las ideas.

42. *In Metaphysicam*, III, 2, 997 b 3, p. 196, 15 - 18

Llegado a plantearse si únicamente hay sustancias sensibles o también otras además de estas y si son muchas las clases de sustancias al margen de las sustancias sensibles, como opinaban los antiguos platónicos, que establecían las ideas y las sustancias matemáticas, investiga acerca de estas sobre si puede haber sustancias de este tipo.

43. *In Metaphysicam*, III, 2, 997 b 5, p. 197, 4 - 28

Sostienen, en efecto, que hay unas naturalezas al margen de las sensibles, constituidas por naturaleza, a las que llaman «ideas», y a estas naturalezas las hacen idénticas a las sensibles y existentes en el cielo, diferenciándose sólo de las sensibles en que son eternas. Y que esto se sigue de su doctrina lo deduce Aristóteles a partir de lo que ellos mismos afirman: sostienen, en efecto, que hay el hombre en sí, el caballo en sí, la salud en sí, pero no dicen nada más sobre ellos. Y si estos son también hombres y caballos, que se diferencian de los sensibles sólo por el «en sí», tendrán las demás características idénticas a los sensibles (al menos, quienes sostienen que hay definiciones de aquellos[126] afirman que estas[127] se aplican también a estos[128]), y

---

[124] cf. Aristóteles, cf. texto n. 44.
[125] cf. textos n. 65 - 68.
[126] Las ideas.
[127] Las definiciones.
[128] Los sensibles.

diferirán sólo en que son eternas. Parece que esto lo da a entender el añadido, a saber, el «en sí»: de modo que también ellas habrían de ser sensibles. Porque así como quienes hablan de dioses y los hacen antropomorfos los convertían en hombres eternos al predicarles con el nombre de dios la eternidad, así también quienes hacen las especies idénticas a las cosas sensibles por el añadido pretencioso del «en sí» hacían unos sensibles eternos, las ideas[129]: porque es imposible que haya un hombre o caballo cualquiera y que tenga la definición de ellos, sin que sea sensible y sensorial. Pero, si esto es así, la tesis de las ideas no bastará para eliminar el que sólo haya sustancias sensibles. Lo que sostuvo Aristóteles en el libro I cuando criticó las ideas, que, al querer captar una ciencia de los entes llegaron a investigar sus causas, pero que, al hacerlas igual en número a las sustancias preexistentes, pensaban que su ciencia había de ser también así[130], eso es lo que ahora explica cómo entendía la frase sobre que quienes establecieron las ideas no concibieron otra cosa sino que eran también ellas sustancias eternas iguales en número e idénticas a las sustancias investigadas, al menos, si difieren de las sensibles por el único añadido del «en sí», que sería lo que denota la eternidad.

De qué hay ideas

44. **In Metaphysicam*, I, 6, 987 b 9, p. 50, 19 - 51, 25

Después de decir «todas las cosas sensibles se predican al margen de estas y según estas»(*[131]por estar al margen de ellas y ser distintas de ellas se predican según ellas, algo que explica con la frase sobre que la mayoría de las cosas sensibles tienen el ser por participación), luego, una vez explicado qué son esas cosas plurales, aña-

---

[129] Aquí la expresión de Alejandro es imprecisa: porque Aristóteles admite sustancias sensibles eternas, los astros, cf. *Metafísica*, III, 2, 997 b 5 - 8, cf. texto n. 75; XII, 1, 1069 a 30 - 32, cf. texto n. 77; y Alejandro, texto n. 45.

[130] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 1 - 8, cf. texto n. 3, y el comentario de Alejandro, cf. texto n. 46.

[131] «Al margen, en cuanto que las cosas sensibles son distintas de las ideas; según ellas, porque tienen su ser por participar en ellas: él mismo explica esto diciendo que la mayoría de las cosas sinónimas de las especies tienen <el> ser por participación, dando a entender con ello que la mayoría de las cosas sensibles lo tienen por participación; luego...». LF.

de: «entre los sinónimos de las especies»[132], que sería igual a «sus respectivas especies sinónimas»: y es que tal tipo de cosas son sinónimas de las especies*[133]. Con esto Aristóteles afirma que <los platónicos> sostenían que no había ideas de todas las cosas sensibles: en efecto, suponían que no había ideas de las relaciones de los entes relativos[134], pero es que ni siquiera de ninguno de los entes paranaturales ni en absoluto de los males.*[135] O al emplear «la pluralidad» en vez de «las cosas sensibles» podría querer significar que lo plural y lo sensible son precisamente por su participación en esas especies de las que son sinónimas: los hombres son por participación en el hombre, los caballos en el caballo. Como si significara que las cosas sensibles y sinónimas de las especies tienen su ser por participación, la participación precisamente en las especies. Pero también se puede entender la expresión en el sentido de que la pluralidad de cosas son por participación en las especies, pero estas, las cosas plurales, son las sinónimas entre sí: *[136]que una pluralidad de cosas, cuando son sinónimas entre sí, tienen el ser por participación en una sola idea. Y es que no todas las cosas participan en una sola idea, sino sólo las que son homogéneas y sinónimas entre sí. En efecto, no hubiera podido decir que las cosas sensibles son sinónimas a las ideas, si es que está exponiendo la doctrina de Platón, puesto que este afirma que las ideas son homónimas a las cosas que se generan con respec-

---

[132] Alejandro aduce cuatro interpretaciones posibles de esta expresión:

1) «Sinonimia» se refiere a la relación de las cosas sensibles a sus especies: esto plantea el problema de la restricción de tipos de cosas sensibles de que hay ideas (50, 19 - 51, 2);

2) «Sinonimia» significa participación de lo sensible en las especies (51, 2 - 7);

3) «Sinonimia» se referiría a la relación de las cosas sensibles entre sí y su ordenación en clases diferentes; así estaría de acuerdo con la interpretación literal de la homonimia en Platón (51, 7 - 13);

4) Reinterpretar la «homonimia» platónica de cosas sensibles e ideas como sinonimia: plantea el probema de la definición de los sensibles (51, 13 - 25).

Sobre los conceptos de sinonimia y homonimia, cf. texto n. 56.

[133] «Tal tipo de cosas sensibles, como hombre: el hombre sensible es sinónimo en su idea del hombre inteligible, o sea, al hombre en sí: pero esto es afirmar que no...». LF.

[134] cf. p. 83, 24 - 26, cf. texto n. 56.

[135] «O en vez de decir «las cosas sensibles» dice «las cosas plurales y sensibles», como si el significado fuera que las cosas plurales y sensibles tienen su ser por participación precisamente en las especies de las que son sinónimas». LF.

[136] «»Muchas de estas cosas sensibles son sinónimas entre sí, por ejemplo, hombres son sinónimos de hombres y caballos de caballos. Y es que los hombres plurales, al ser sinónimos entre sí, tienen su ser por participar en una sola idea. Que no todos los animales participan en una sola idea, sino ...». LF.

to a ellas[137]. *[138] O tampoco para Platón las ideas serían homónimas a las cosas que se generan con respecto a ellas, sino sinónimas: en los lugares en que usa la palabra «homónimo» la usaría la mayoría de las veces en vez de «sinónimo». Porque si las cosas referidas la idea *[139] no se asemejan a ella en su definición y especie, ¿en qué se asemejan, entonces? Ninguna otra propiedad tienen, ninguna otra cosa les acontece. Y las cosas semejantes en especie son sinónimas: si el hombre en sí es una especie simple, es evidente que lo que se le asemeje se le asemejará según la especie. Ahora bien, también las definiciones son según la especie, incluso las de los entes materiales. De modo que, si los hombres son semejantes en especie a la idea, que no es otra cosa, también su definición será la misma que la de la idea, porque, aunque no sean ellos definibles, sino sólo las especies, sin embargo, las definiciones de las especies se predican también en ellos: el animal racional mortal se predica también de los hombres sensibles, aunque no sea propiamente una definición de ellos.

45. *In Metaphysicam*, I, 9, 991 a 8, p. 96, 3 - 5

Como también había para ellos ideas de los cuerpos divinos, por ejemplo, el sol, la luna y los astros: hacían, en efecto, ideas también de estos y del cielo entero.

46. *In Metaphysicam*, I, 9, 990 a 34, p. 76, 8 - 77, 34

Critica a quienes proponen las ideas como causas, ante todo, porque, a pesar de que quieren indagar las causas de los entes constituidos por naturaleza (a esto, sin duda, equivale para él «de los entes de aquí»), añadieron otras sustancias iguales en número a estas, pensando que serían más cognoscibles las cosas, si se vuelven más numerosas: en efecto, en nada hacían diferir las ideas de los entes

---

137 cf. Platón, *Timeo*, 52 a; *Parménides*, 133 a, cf. p. 77, 11 - 13, cf. texto n. 46

138 «O también para Platón las cosas sensibles son sinónimas de sus ideas correspondientes, pero no homónimas. Parece, en efecto, que en estos casos Platón, cuando usa «homónimo», la mayoría de las veces...». LF.

139 «Las cosas sensibles se asemejan a las ideas, ¿en qué otra cosa se asemejan las cosas predicadas con respecto a las idea? En efecto, nada en estas...». LF.

referidos a ellas sino en su eternidad[140]; con lo cual, puesto que estos son incognoscibles, también ellas serán incognoscibles de la misma manera que los entes de los que afirman que son modelos. Al proponer, pues, otras cosas iguales en número y semejantes a aquellas de las que investigaban el conocimiento y la ciencia, creían que con ellas podrían captar también aquellas que investigaban, como tratará de mostrar un poco más adelante[141]. O[142] lo que les critica es <que queriendo conocer las causas de los entes pretendían por este medio conocer las causas auténticas>[143]: creían, en efecto, que con estas daban cuenta de las causas de esas cosas de aquí, procediendo de manera semejante a quienes queriendo contar una cantidad, pero no se deja si tiene ese monto, le añaden otra cantidad semejante y entonces ya pueden contarla. Pero la dificultad verdaderamente fuerte estribaría, sobre todo, no en que proponen una cantidad igual en número a las cosas investigadas, sino en la semejanza y, con ello, en que son igualmente incognoscibles. Va a explicar, en efecto, que según ellos las especies en nada difieren, sino únicamente en su eternidad, de las cosas que tienen el ser referido a ellas: el que sean igualmente incognoscibles ya lo ha mostrado por el añadido del número. Y un poco más adelante mostrará que no son causas las que añadieron a las cosas sobre las que investigan. O lo que les critica es que, al añadir casi tantas especies como los entes sobre que investigan, investigaban y daban cuenta con ello de las causas de todas las cosas, tanto de las primeras como de las añadidas: para esto vale también el modelo del número. Y dice «las especies casi no son menos que estos», no refiriéndose a los singulares e indivisibles, sino a las especies de estos singulares. Y es que no investigaban las causas de

---

[140] Alejandro toma la noción de la eternidad de las ideas de Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 15 - 18, cf. Aristóteles, texto n. 1.

[141] cf.Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 8 ss y 992 a 24 ss, cf. texto n. 3.

[142] A partir de este momento Alejandro propone cuatro interpretaciones posibles de estas primeras líneas de *Metafísica*, I, 9, 990 a 34 - b 8, introducidas todas ellas por «o»: 1) la semejanza entre ideas y cosas sensibles trae como consecuencia que la incognoscibilidad de lo sensible se traslade a las ideas (76, 16 - 27); 2) La igualdad numérica de las ideas se refiere no a las cosas sensibles, sino a las especies: pero, entonces, estarían buscando las causas de lo que ya es primero, las especies (76, 27 - 77, 15); 3) la homonimia de ideas y cosas de aquí convertiría en inútiles a las ideas para el conocimiento de las cosas de aquí (77, 15 - 30); 4) el uno en muchos se aplica a las ideas, pero, entonces, cae bajo la crítica de 2) (77, 30 - 34). En cada caso deberá reinterpretar el sentido de las mismas frases de Aristóteles.

[143] Paso corrupto, suplido por la traducción de la conjetura latina del editor M. Hayduck.

Sócrates y Platón, sino del hombre y del caballo. «Las especies casi iguales en número» se refiere a estos últimos, según ellos. Y añade tal vez el «casi», porque no establecían ideas de todos los comunes[144]: ni de los comunes de las cosas técnicas[145], ni de los males, aunque se siguiera que también hubiera ideas de estos, por medio de las cuales hablan sobre ellos, como explicará en seguida[146]. Lo que muestra que las ideas no son menos que los entes en la investigación de cuyas causas avanzaron hasta ellas lo aduce en «lo singular es, en efecto, algo homónimo», llamando «homónimo» a lo «sinónimo», puesto que también Platón las designaba así[147]. Y con que ellos establecían una especie sinónima de cada una de las cosas investigadas quiere mostrar que ellos sostienen que las especies son iguales en número a las cosas sensibles. O lo homónimo equivale a que, como ellos sostienen, no aportarían nada al conocimiento de las cosas de aquí. Después de decir «lo singular es, en efecto, algo homónimo», muestra cómo es «lo singular». Y «también al margen de las sustancias y de las demás cosas que son uno en muchos[148], también en estas y en las cosas eternas»[149] significaría lo mismo que al margen de las sustancias de aquí hay unas especies homónimas suyas, e igualmente también al margen de los demás entes al margen de la sustancia, que son los demás géneros, en los cuales hay algo uno y común en muchos singulares. Y es que en los entes en que hay comunes en los singulares, las ideas de los comunes serían, según ellos, causas de su ser y de su generación.. Y «en los de aquí y en los eternos» podría significar también a los entes en generación y corrupción (a esto apunta el «en los de aquí») y a los eternos: el cosmos, en efecto, según ellos tiene su ser en la eternidad[150]. Por eso, razonablemente dice «iguales en número a las otras cosas de las que hay uno en muchos» en vez de «a las otras cosas en las que hay uno en algunos muchos»: y es que porque quiere resaltar «otras» añade esto: en

---

[144] «Común» = universal, cf. 79, 19, cf. texto n. 53.
[145] cf. texto n. 47 y p. 79, 20 - 80, 7, cf. texto n. 53
[146] cf. p. 79, 20 - 80, 7, cf. texto n. 53.
[147] cf. p. 51, 13 - 15, cf. texto n. 44.
[148] Para el argumento de lo uno en muchos, cf. texto n. 54.
[149] El texto de Alejandro difiere del de la *Metafísica*, I, 9, 990 b 6 - 8 de Aristóteles, tanto en la redacción de Jaeger como en la de Ross, cf. texto n. 3.
[150] cf. p. 77, 26 - 27, cf. texto n. 46; y p. 103, 8. Alejandro interpreta el texto de Aristóteles como referido a los cuerpos celestes, sensibles, pero eternos. Ver, en cambio, la discusión de H. Cherniss a este paso, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 8, cf. cf. texto n. 3.

efecto, las ideas son según ellos causas de los comunes que hay en los singulares. O el «uno en muchos» lo refiere a la idea: y es que, si la idea no es de los singulares, lo es de lo común que hay en los singulares: del hombre, pero no de Sócrates y Platón, este hombre sería común en estos y en todos los de la misma especie, por ser inherente a todos ellos.

47. *In Metaphysicam*, I, 9, 991 b 3, p. 107, 2 - 3

De las cosas de que sostienen que no hay ideas, como las técnicas: en efecto, la casa y el anillo no son por relación a las ideas[151].

48. **In Metaphysicam*, I, 9, 990 b 22, p. 88, 5 - 90, 2

De los argumentos que tratan de establecer las ideas, continúa Aristóteles, se sigue que ellos sostienen que hay ideas no sólo de las sustancias, sino también de otras muchas cosas, como ha quedado demostrado anteriormente[152]. El de pensar algo en común en muchos[153], *[154]pero pensar incluso aunque ya no existan los singulares,<introduce ideas de las cosas ya desaparecidas y no demuestra

[151] cf. 77, 8, cf. texto n. 46 y 79, 20 - 80, 6, cf. texto n. 53.

[152] cf. textos n. 52 - 57.

[153] cf. texto n. 55.

[154] «El argumento de pensar algo común en muchos singulares y que ya no son, que trata de establecer que hay ideas, introduce, como se ha explicado ideas también de las cosas desaparecidas y no sólo de las sustancias, sino también de cualidades, cantidades y demás categorías además de la sustancia: porque en todas ellas se piensa algo común en muchos singulares y que ya no son, de los cuales se predica. Otro tanto ocurre con el argumento de las ciencias: las ciencias no se ocupan sólo de las sustancias. Pero es que, si también hay ideas de las virtudes, las habrá de las cualidades, ya que las virtudes no son sustancias. Y el argumento que predica el uno en muchos que es algo distinto de las cosas mutuamente diferentes de que se predica, afirmaría ideas no sólo de las sustancias, sino también de los géneros al margen de las sustancias: que lo uno en muchos se encuentra no sólo en las sustancias, sino también en las técnicas. Se predica no sólo en la sustancia, sino también en los accidentes. Y el que afirma que la causa de las cosas generadas en orden es que se generan con respecto a un modelo estable y que este es la idea, no se aplica sólo a las sustancias, sino también a las técnicas. Pero es que también el que trata de establecer ideas a partir de enunciar la verdad, no sólo las establece de las sustancias, sino también de otras muchas cosas (en efecto, cuando sostenemos que en la música las consonancias son cinco y las armonías tres, estamos diciendo la verdad, pues todas esas son; pero el número <de las consonancias y armonías> de aquí es infinito: hay, por tanto, otras cosas eternas de las que predicamos estas verda-

que las ideas sean sólo de las sustancias>[155]. Pero tampoco los argumentos de las ciencias[156] demuestran ideas únicamente de las sustancias, sino de otras muchas cosas: ni el pensar ocurre sólo en las sustancias, cuando han desaparecido aquellas cosas de que se predican, sino también en las cualidades, en las cantidades y en cada uno de estos entes, ni las ciencias son sólo de las sustancias. Pero, si también hay ideas de las virtudes, no sólo habrá ideas de las sustancias: las virtudes no son sustancias. Dice «ocurren también otras muchísimas cosas», porque hay también algunos otros argumentos que quieren demostrar que hay ideas a partir de los cuales resulta que se afirman especies no sólo de las sustancias. Por ejemplo, el de la predicación de uno en muchos[157] que es idéntico a muchas cosas que difieren entre sí y es distinto de cada una de ellas sostiene ideas no sólo de las sustancias: porque lo uno en muchos se predica no sólo en la sustancia, sino también en los accidentes. Y el que afirma que la causa de las cosas generadas en orden es que se generan con respecto a un modelo estable y que este es la idea[158], no se aplican sólo a las sustancias. Pero es que incluso el argumento que afirma que, cuando hablamos con verdad[159], existe eso que enunciamos (cuando, al sostener que las consonancias son cinco o tres y las armonías tres, estamos diciendo la verdad, entonces existen estas y en tal cantidad: ahora bien, el número <de consonancias y armonías> de aquí es infinito, por consiguiente hay otras cosas eternas de acuerdo a las cuales decimos las verdad), tampoco este argumento establece ideas sólo de las sustancias. Y hay otros muchos argumentos por el estilo. Por necesidad y en consecuencia con las doctrinas que exponen sobre las ideas, según las cuales sostienen que las especies son participables, habrá ideas, para ellos, sólo de las sustancias. Porque, si según ellos*[160] las ideas son causas del ser de los entes referidos a ellas y

---

des), tampoco este argumento introduce ideas sólo de sustancias, sino también de otras cosas. Y son muchísimos otros los argumentos por el estilo que tratan de establecer estas cuestiones de manera semejante». LF.

[155] Todo este párrafo es una conjetura introducida por Bonitz en base a LF, a causa de una laguna en el texto.

[156] cf. texto n. 53.

[157] cf. texto n. 54.

[158] cf. texto n. 56.

[159] cf. texto n. 52.

[160] «Según los argumentos que tratan de establecer las ideas se introducen ideas no sólo de las sustancias, sino también de otras cosas al margen de las sustancias, como ya está dicho. Pero según la estricta consecuencia de las hipótesis de quienes afirman que hay ideas, hay ideas únicamente de las sustancias. Puesto que los entes referidos a las

los entes referidos a ellas tienen su ser por participar en ellas, es evidente que no por accidente participarían y serían causas de los entes referidos a ellas y causados por ellas, sino que estas, en cuanto son, son por sí. Se dice que algo participa accidentalmente de otras cosas, cuando participa de ellas, pero no en el sentido en que tienen el ser las cosas participadas. Y las ideas participadas por accidente tampoco podrían procurar el ser a los entes referidos a ellas: que el hombre no es algo que participe en algo accidental al hombre, sino en el hombre en cuanto hombre. Pero son sustancias (porque no pueden afirmar que los principios no son sustancias, ya que, entonces, la no sustancia sería anterior a la sustancia). Por tanto, por necesidad deben ser también sustancias los entes de cuyo ser éstas son causas por participación en ellas. Consiguientemente para ellos habrá ideas sólo de las sustancias. Porque, si también hubiera ideas de las no sustancias, por ejemplo, de los accidentes, primero ¿por qué no de todos los accidentes, sino de unos sí y de otros no? Además, las ideas de los accidentes serán a su vez o sustancias o no. Si no son sustancias, las ideas serán no sustancias, a pesar de ser principios: pero ellos sostienen que los principios son sustancias. Además, sería absurdo que no todas las ideas tengan, ante todo, la misma naturaleza. Y si alguien sostuviera que son pensamientos o sustancias, ¿cómo de entre las cosas que participan por sí en las sustancias unas devienen y son sustancias, pero otras no?

---

ideas y convertidos en especies naturales tienen su ser por participación en ellas, no por participación, es claro, accidental, las ideas son causas de los entes de aquí, pero en cuanto son ellas mismas, o sea, en cuanto las ideas tienen el ser: pero podrían predicarse que participan de algo accidentalmente, no en cuanto los participados tienen el ser, sino en cuanto lo tienen según alguno de los accidentes: que no se es hombre por participar en alguna de las características del hombre en sí, sino en cuanto es hombre en sí. Y las ideas son sustancias: porque no iban a afirmar que los principios no son sustancias, ya que, entonces, afirmarían que la causa de la sustancia es la no sustancia y la no sustancia sería anterior a la sustancia. Por tanto, para los entes para los que el ser es sustancia por participar en las ideas, por necesidad también las ideas han de ser sustancias. <Por tanto>, para ellos sólo habrá ideas de las sustancias. Porque, aunque hay ideas de las no sustancias, o sea, de los accidentes, primero ¿por qué no hay ideas de todos los accidentes? Sostienen, en efecto, que <no> hay ideas de los relativos. Además, las ideas de las no sustancias serán o sustancias o no sustancias. Si no son sustancias, los principios no serán sustancias: pero afirman que los principios de los entes son sustancias; pero, si son sustancias, ¿cómo algunos participantes en ellas son y devienen sustancias, otros en cambio no? Además, es absurdo que no todas las ideas tengan la misma naturaleza». LF.

Naturaleza de las ideas

49. **In Metaphysicam*[161], I, 9, 992 a 1, p. 114, 12

Puesto que cada idea es algo unitario[162] y cada idea es un número[163]...

50. *In Metaphysicam*, I, 9, 990 b 30, p. 92, 18 - 19

Si las ideas son pensamientos, como dicen algunos, y su sustancia consiste en ser pensadas[164], ...

51. **In Metaphysicam*[165], I, 9, 991 b 21, p. 110, 7 - 13

No es posible que de la composición de numerosas especies surja una especie unitaria[166]: en efecto, la especie del hombre y la del perro, compuestas, si es que se pudiera, no forman una única especie. Porque no porque el animal envuelva al hombre, el hombre está compuesto de animal y de otra especie: que ni el animal es una especie subsistente por sí misma, ni el hombre fuera del animal puede ser hombre, sino que el animal es una parte de cada uno de los animales subsistentes.

---

[161] «Puesto que cada idea es algo unitario y cada una de ellas es un número (cada idea es un único número de los que avanzan a partir de las unidades)».L.

[162] cf. texto n. 51 y p. 87, 19, cf. texto n. 59.

[163] Sobre la idea -número, cf. texto n. 30, y p. 128, 5, cf. texto n. 38 y p. 85, 25 - 26, cf. texto n. 58; y p. 53, 5 - 12, cf. texto n. 60.

[164] Esta misma tesis la critica Platón, en *Parménides*, 131 e 8 - 132 c 11.

[165] «...Pero de numerosas ideas no surge una especie unitaria: del hombre y del perro no se genera por naturaleza una especie unitaria. Las ideas no son, por tanto, números. Y si se afirmara que el hombre está compuesto de animal y de otra especie, se dice falsedad. Porque ni el animal por sí existe realizado, ni el hombre puede ser fuera del animal: de cada uno de los animales subsistentes, por ejemplo, el animal, el caballo y demás, la parte animal resulta que no tiene por sí misma su propia subsistencia». LF.

[166] cf. texto n. 49 y p. 87, 19, cf. texto n. 59. Si las ideas son números, debieran poder componerse como los números para formar otros números. Otro aspecto de la crítica de Aristóteles, según Alejandro, es que las ideas se combinan de hecho: bien formando singulares (hombre, formado de animal y bípedo), bien entrando en una jerarquía de universalización (animal bajo ser vivo...).

Argumentos a favor de las ideas

52. *In Metaphysicam*, I, 9, 990 a 34, p. 78, 12 - 25

O*[167] les critica a los platónicos que algunos de los argumentos expuestos por ellos son completamente falsos y no demuestran nada, por ejemplo, el que afirma que, si hay algo verdadero[168], habría especies, porque nada de lo de aquí es verdadero; o que, si hay memoria, hay especies: que la memoria lo es de lo que permanece; o el que sostiene que el número lo es de un ente, pero las cosas de aquí no son entes, luego el número lo es de las especies y, por consiguiente, hay especies; igualmente el que afirma que hay definiciones de los entes, pero ninguno de estos de aquí existe. Tal tipo de argumentos son falsos y no demuestran nada pertinente. Por eso, no menciona en este lugar ninguno de ellos[169], pero rectifica sólo algunos de los que parecen demostrar algo, ante todo el que establece las ideas a partir de las ciencias. Ahora bien, si los argumentos mismos expuestos sobre estas cuestiones para el establecimiento de las ideas son tales que o no concluyen lo que se proponen o introducen ideas de otras cosas y no de las que quieren, no hay que buscar fuera otros argumentos, sino que basta mostrar la debilidad de los expuestos para la ruina de la doctrina[170].

---

[167] «Algunos argumentos, en efecto, son falsos y no demuestran que hay ideas: estos argumentos ni siquiera los menciona. El primero es el que afirma que, si hay algo verdadero, hay ideas: y es que nada de lo de aquí es verdadero. El segundo es que, si hay memoria, hay ideas: que la memoria lo es de lo que permanece, pero las cosas de aquí cambian. El tercero dice que el número es de los entes, pero las cosas de aquí no son entes, por consiguiente el número lo es de las ideas. El cuarto es que las definiciones lo son de los entes, pero las cosas de aquí no son entes: hay, por consiguiente, ideas, precisamente porque hay definiciones y número. Que tales argumentos son falsos y no demuestran nada lo da a entender al decir «de algunos no surge por necesidad un silogismo, y de otros surgen especies incluso de cosas de que creemos que no hay»: es decir, a partir de algunos argumentos que pretenden establecer las ideas no sólo no se demuestra que haya ideas, sino que incluso se establece a partir de ellos que hay ideas incluso de cosas de que afirmaban que no hay ideas, por ejemplo, de las técnicas, (esto es lo que significa cuando dice «habrá especies de todas las cosas de que hay ciencias»), de las negaciones y de las corruptibles, que sería lo mismo que afirmar que hay especies de los no entes, y también de los relativos: de todos estos negaban que hubiera ideas, como tampoco de los males». L.

[168] cf. p. 89, 2 - 6, cf. texto n. 48.

[169] Sobre la clasificación de los argumentos platónicos a favor de las ideas tal y como los recopila Alejandro en Aristóteles, cf. *Introducción*, 8. 4. 1. 1.

[170] Alejandro interpreta la crítica de Aristóteles a la teoría de las ideas como una crítica interna: por eso, Aristóteles hablaría en primera persona del plural, cf. p. 78, 1 - 4.

53. **In Metaphysicam*[171], I, 9, 990 b 11, p. 79, 3 - 80, 6

Se servían[172] los platónicos de las ciencias[173] en formas muy diversas para el establecimiento de las ideas, como expone Aristóteles en el libro I del *Sobre las ideas*[174]. Los razonamientos que en esta ocasión parece mencionar son los siguientes.

Si toda ciencia realiza su labor volcada[175] hacia algo unitario y lo mismo y no hacia ninguna de las cosas singulares*[176], habrá por

---

[171] «Los argumentos impulsados por las ciencias y que tratan de establecer que hay ideas se conciben de varias maneras. Los que ahora recuerda son los siguientes».LF.

[172] Resumen del texto:

I. Argumentos de los platónicos a favor de las ideas extraidos de las ciencias (79, 5 - 15):
   1) el objeto de las ciencias es unitario e idéntico: luego es eterno y modelo (79, 5 - 8);
   2) el objeto de las ciencias existe y es determinado (79, 8 - 11);
   3) el objeto de las ciencias no es concreto, sino en sí (79, 11 - 15).

II. Crítica de Aristóteles a estos argumentos (79, 15 - 80, 7):
   1) no demuestran que hay ideas, sino que hay otras cosas al margen de las singulares y sensibles: existen los comunes que no son ideas y de los que se ocupan también las técnicas (79, 18 - 20);
   2) habrá ideas de las cosas técnicas, algo que rechazan (79, 20 - 80, 7):
      2. 1. también las técnicas tienen un objeto unitario (79, 20 - 22);
      2. 2. también el objeto de las técnicas es un en sí, no algo concreto (79, 22 - 80, 7).

Sobre este argumento, cf. D. H. Frank, 1984; Leszl, 1975, p. 93 - 140; G. Fine, 1993, p. 66 - 102. Y sobre la posición de Platón en los diálogos, cf. *República*, 478 e - 480 a.

[173] *Epistémai*: ciencias, no técnicas, cf. W. Leszl, 1975, p. 94 - 97; la medicina pasaba por una ciencia entre los platónicos, cf. Platón, *Leyes*, 720 a - e, 857 c - d, sobre los dos tipos de medicina.

[174] Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 8. Desde el 79, 3 hasta 88, 2 sigo la edición, ya canónica, de D. Harlfinger, recogida en W. Leszl, 1975, p. 17 - 52, con traducción italiana; también la edita, pero sólo hasta 85, 13, G. Fine, 1993, p. 1 - 19, con traducción inglesa.

[175] «Algo unitario y lo mismo»: cf. p. 124, 9 - 16, cf. texto n. 15.

[176] «Los argumentos basados en las ciencias y que tratan de establecer que hay ideas los conciben de muchas maneras. Los que ahora recuerda son los siguientes. Si toda ciencia realiza su labor volcada hacia algo unitario y lo mismo y no hacia ninguna de las cosas singulares, por ejemplo, el geómetra con respecto a un triángulo unitario, no a este triángulo concreto dibujado, e igualmente las demás ciencias, habría en cada una de ellas algo distinto eterno al margen de las cosas sensibles y modelo de las cosas que ocurren en cada ciencia. Esto sería la idea. A su vez a quellas cosas de que hay ciencia existen: pero estas cosas están al margen de las singulares: que las singulares son indeterminadas e ilimitadas, pero las ciencias versan sobre las determinadas: estas serían, por tanto, las ideas. Además, si la medicina no es ciencia de esta salud, sino de la salud

cada una algo distinto eterno al margen de las cosas sensibles y modelo de las cosas que ocurren en cada ciencia. Eso es la idea. Además, las cosas de que hay ciencias existen; ahora bien, las ciencias se ocupan de otras cosas al margen de las singulares[177]: que estas son indeterminadas e ilimitadas, mientras que las ciencias versan sobre las cosas determinadas. Hay, por tanto, algunas cosas al margen de las singulares: esas son las ideas. Más aún: si la medicina no es ciencia de esta salud, sino de la salud sin más, habrá una cierta salud en sí; y si la geometría es ciencia no de esta igualdad y esta conmensurabilidad, sino de la igualdad sin más y de la conmensurabilidad sin más, habrá cierta igualdad en sí y cierta conmensurabilidad en sí: estas son las ideas[178].

---

sin más, habrá una cierta salud en sí; y, si el geómetra no tiene la ciencia de esta conmensurabilidad y de esta igualdad, sino de la igualdad sin más y de la conmensurabilidad sin más, por remisión a las cuales demuestra que las demás son tales y tales igualdades y conmensurabilidades concretas, habrá, entonces, la igualdad en sí y la conmensurabilidad en sí: estas son, por tanto, ideas.

Pues bien, de estos tres argumentos los dos primeros no demuestran que hay ideas, sino sólo que hay otras cosas además de las singulares. Pero, si hay otras cosas además de las singulares, no tienen estas que ser por necesidad ideas: están también los universales, de los que afirmamos que tratan las ciencias. Pero es que, además de esto, demuestran que hay ideas también de las cosas técnicas, porque toda técnica produce las cosas singulares remitiéndolas a algo único y común, y las cosas de que hay técnicas existen, por ejemplo, hay una técnica de la casa y hay, por eso, una casa al margen de las casas singulares.

Pero es que tampoco el tercer argumento demuestra que haya ideas —si, porque la medicina no es ciencia de esta salud, sino de la salud sin más, habrá una salud en sí—, sino que establece ideas de cosas de las que no quieren que haya ideas: porque cada técnica no es técnica de lo singular ni de lo concreto, sino simplemente de aquello sobre lo que se ocupa, por ejemplo, la carpintería del asiento sin más y de la cama sin más, y otro tanto el tejer, la escultura, la pintura y, en suma, toda técnica es técnica de lo universal y no de algo concreto: fabricaría, entonces, una única figura y medida sin más de la cama y del asiento, pero, en realidad produce muchas y diferentes en formas y tamaños. Por tanto, tales argumentos <establecen> especies incluso de las cosas de que no querían que haya ideas». LF.

[177] *Kath'ékasta* : «singulares»: puede significar en Aristóteles a)»individuos en contraste con lo universal, por ejemplo, «Pedro» por oposición a «hombre»,(cf. *Metafísica*, VII, 15, 1039 b 28 - 31; b) pero también propiedades de nivel inferior por oposición a las de nivel superior, por ejemplo, «hombre» frente a «animal» (*Analytica posteriora*, I, 13, 79 a 4 - 6; cf. G. Fine, 1993, p. 68 y n. 13, p. 282. Aquí se refiere a lo individual.

[178] La diferencia entre este tercer argumento y el primero es que el primero introduce la paradigmaticidad de las ideas y este su universalidad. No puede consistir en que el tercero concibe las ideas como algo sin cualificar, como quiere G. Fine, 1993, 1993, p. 76 - 79, porque esto iría contra la determinación de la idea (argumento 2). La crítica por las técnicas, que también comparten este rasgo con la ciencia, lo corrobora, cf. nota a la tercera crítica.

Pues bien, tales argumentos no demuestran lo que se proponen, que hay ideas, sino que demuestran sólo que hay ciertas cosas además de las singulares y sensibles. Porque de que haya algunas cosas que son además de las singulares no se sigue necesariamente que estas sean ideas: que al margen de las singulares están las comunes, de las que también afirmamos que hay ciencias[179]. Está, además, la objección de que habría ideas también de las cosas técnicas. Porque toda técnica remite las cosas generadas bajo ella a algo único y, las cosas de que hay técnicas existen, y las técnicas versan sobre otras cosas al margen de los singulares[180]. Y el último, además de que tampoco este demuestra que hay ideas, hará ver que proponen ideas precisamente de las cosas que no quieren que haya ideas. Y es que, si, porque la medicina no es ciencia de esta salud concreta, sino de la salud sin más, hay, entonces, una salud en sí, también ocurrirá esto en cada una de las técnicas: no versa sobre lo singular ni sobre lo concreto, sino sin más sobre aquello sobre que versa, por ejemplo, la carpintería sobre el banco sin más, no sobre este banco, y sobre la cama sin más, no sobre esta cama; y de manera equivalente se comportan la escultura, la pintura, la arquitectura y cada una de las demás técnicas con las cosas bajo su control. Habrá, por tanto, también una idea de cada una de las cosas propias de cada técnica; y eso no lo quieren[181].

54. **In Metaphysicam*[182], I, 9, 990 b 13, p. 80, 8 - 81, 22

Utilizan también el siguiente argumento para el establecimiento de las ideas[183]. Si cada uno de los numerosos hombres es hombre y

---

[179] Son «comunes» para Aristóteles, por ejemplo, las negaciones, de las que hay ciencia, la lógica, pero no ideas, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 13 - 14, cf. texto n. 3; Alejandro, cf. texto n. 54.

[180] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 1, 981 a 5 - 12, y *Retórica*, 1356 b 30 - 33.

[181] cf. p. 77, 8, cf. texto n. 46, y texto n. 47; Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 11 - 13, cf. texto n. 3. Sin embargo, para la opinón de Platón sobre el particular, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 b 6 - 7, cf. texto n. 3; sobre una posible discrepancia entre el texto del *De ideis* y el de la *Metafísica*, cf. Cherniss, 1962, p. 258 - 260.

[182] «Había también este otro argumento que trataba de establecer que hay ideas. Si cada uno de los hombres es hombre y de los caballos caballo y en las demás cosas ocurre lo mismo y ninguno de estos predicados se predica idéntico de sí mismo, sino que siendo algo distinto no idéntico a ninguno de ellos es predicado de ellos siempre de una manera diferente en todos los entes intercambiables numéricamente, permaneciendo él diferente o separado. Pero lo que es uno en muchos y separado de ellos y eterno eso es idea; hay, por tanto, ideas.

de los animales animal y en las demás cosas ocurre lo mismo, y si no hay en cada uno de ellos algo idéntico predicado de sí mismo, sino que hay algo que se predica de todos ellos sin ser idéntico a ninguno de ellos, habrá algo que está separado de esas mismas cosas al margen de los singulares, eterno: en efecto, siempre se predica de la misma forma de todos los intercambiables numéricamente. Pero lo que es uno en muchos separado de ellos y eterno, eso es una idea; hay, por tanto, ideas[184].

Aristóteles afirma que este argumento establece ideas también de las negaciones, es decir, de los no entes[185]. Porque también una y

---

Pero lo que este argumento consigue, afirma Aristóteles, es establecer que hay ideas también de las negaciones. Porque también la negación una y la misma se predica de muchos, de los que son y de los que no son, y no es idéntica a ninguno de los entes de que se predica como verdadera. Porque «no hombre» es verdadera tanto del perro como del caballo como de todos los entes y no entes que están al margen del hombre: se predica como verdadera de la madera, de la piedra, del Hipocentauro, de la Quimera y, en suma, de todas las cosas que no tienen consistencia alguna, incluso del no ser en absoluto, e igualmente en todo; hay, por tanto, ideas de las negaciones. Pero esto es absurdo. Porque, si se estuviera dispuesto a aceptar tamaña paradoja, habría una sóla idea de cosas heterogéneas, pongo por caso, de la línea, del hombre y del caballo: que todas estas cosas no son perros ni son leños. Pero también habrá una sóla idea de lo anterior y de lo posterior: el hombre y el animal no son un leño. Es evidente que este argumento no introduce ideas, sino que tiende a mostrar también él que lo predicado en común es distinto de las cosas singulares de que se predica. Y, además, que hay ideas de cosas de las que no querían que hubiese: que de lo anterior y de lo posterior afirmaban que no hay idea». L.

[183] Resumen del texto:

I. Exposición del argumento del uno en muchos: 80, 8 - 15;

II. Refutación: 80, 15 - 81, 22: establece ideas de las negaciones: sólo demuestra que hay algo común distinto de los singulares de que se predica: 80, 15 - 81, 10:
   1) primera versión: 80, 15 - 81, 10;
   2) segunda versión: 81, 10 - 22.

Sobre este argumento, cf. L. Robin, 1963, p. 181 - 187; Cherniss, 1962, p. 261 - 264; Leszl, 1975, p. 141 - 171; G. Fine, 1993, p. 103 - 119 y también 197 - 202. Una posible referencia en Platón, cf. *República*. 595 c - 597 e; *Fedón*, 76 a - d.

[184] Las condiciones para que haya ideas, según este argumento, son: a) predicado universal de entes numéricamente distintos; b) cada uno de los entes debe tener la propiedad predicada («hombre», «caballo»...); c) esa propiedad no se identifica ni se encierra en ninguno de los entes de que se predica. Universalidad, pertenencia y distinción de una propiedad: eso es una idea. Queda por determinar de qué naturaleza (esencia, género, ...) es esa propiedad con respecto al sujeto de que se predica.

[185] cf. p. 126, 5 - 9, cf. texto n. 15; y Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 13, c. texto n. 3; y

Resumen de esta crítica:

1) La manera de proceder en las negaciones y en las afirmaciones cumple los requisitos señalados en el argumento: luego habrá ideas de negaciones. Pero esto conlleva las siguientes consecuencias:

la misma negación se predica de muchos, incluso de los no entes, y no es idéntica a ninguno de los entes de que se predica como verdadera. En efecto, «no hombre» se predica tanto de caballo como de perro y de todos los que están al margen del hombre, y por eso es uno en muchos y no es idéntico a ninguno de los que se predica. Además, de todas las cosas de que se predica con verdad se predica siempre con la misma verdad para todas ellas: el no ser músico es verdadero de muchos (de todos los que no son músicos), exactamente igual que el «no hombre» de los que no son hombres. Conque hay ideas de las negaciones. Pero esto es absurdo: ¿cómo iba a haber una idea del no ser? Porque, si se estuviera dispuesto a aceptar tamaña paradoja, habría una única idea para cosas heterogéneas y completamente distintas, por ejemplo, si esto fuera posible, de la línea y del hombre: ninguna de ellas es un caballo. Además, habría también una única idea para las cosas indeterminadas e ilimitadas. E incluso de lo primero y de lo segundo: en efecto, el hombre y el animal, de los cuales el uno es el primero, el otro el segundo, no son un leño: de este tipo de cosas[186] no querían que hubiese ni géneros ni ideas. Es evidente que tampoco este argumento concluye que hay ideas, sino que apunta a mostrar también él que lo que se predica en común es algo distinto de los singulares de que se predica.

Además[187], los mismos que quieren mostrar que lo predicado en común de muchos es algo unitario y que es idea lo establecen a partir de las negaciones. En efecto, si quien niega algo de muchos lo ha de negar por referencia a algo unitario (quien dice «el hombre no es blanco, el animal no es <blanco>», no niega nada propio de cada uno de ellos, sino que niega lo blanco, el mismo para todos, remitiéndose a algo unitario), también quien afirma de muchos, afirma lo mismo, no algo diferente en cada singular, y habrá, entonces, algo unitario, lo afirmado, por ejemplo, el hombre con respecto a algo

a) habrá la misma idea para cosas que pertenecen a distinto género: 81, 2 - 5;
b) habrá ideas de lo indeterminado y de lo infinito: 81, 5;
c) habrá ideas de lo que tiene anterior y posterior: 81, 5 - 8.

186 De las realidades que tiene un anterior y un posterior, cf. texto n. 7.

187 Este no es un nuevo argumento ni con respecto a lo uno en muchos ni con respecto a las negaciones: sino otros aspectos del mismo argumento. Porque lo uno en muchos supone el establecimiento de propiedades comunes separadas (80, 8 - 15) y, por tanto, la afirmación unitaria de tales cualidades. Contra el primer aspecto ha argumentado en 80. 15 - 81, 7. mostrando que implicaría aceptar ideas de las negaciones, puesto que estas también son algo común a muchos; contra el segundo replica ahora por el paralelismo entre afirmación y negación (81, 10 -22).

unitario y lo mismo: en efecto, que lo mismo que la negación es también la afirmación. Existe, por tanto, algo distinto al margen de lo que hay en las cosas sensibles, que es causa de la afirmación verdadera y común sobre muchos; y esto es la idea.

Aristóteles afirma que este argumento hace ideas no sólo de las afirmaciones, sino también de las negaciones: porque en ambos casos el uno se comporta de modo semejante[188].

*55. *In Metaphysicam,* I, 9, 990 b 14, p. 81, 25 - 82, 7

El argumento[189] que trata de establecer que hay ideas a partir del pensamiento es el siguiente*[190]. Si, cuando pensamos en hombre o en pedestre o en animal, pensamos algún ente y ninguno singular (puesto que, al desaparecer estos, permanece la misma representación mental), es evidente que lo que pensamos está al margen de los

---

[188] Otra crítica al argumento del uno en muchos, cf. p. 125. 4 - 126, 37, cf. texto n. 17.

[189] Resumen del argumento del pensamiento:

I. Exposición del argumento: 81, 25 - 82, 1:
Pensar consiste en pensar en algo existente no singular ni sensible, porque podemos pensar en ello incluso cuando lo singular sensible ha desaparecido; aquello en lo que pensamos no es, por tanto, ni singular ni sensible: eso es la idea.

II. Crítica del argumento: 82, 1 - 7:
1) forma ideas de los singulares y de cosas y desaparecidas: 82, 1 - 5;
2) forma ideas de cosas inexistentes: 82, 5 - 7.

Sobre este argumento, cf. Leszl, 1975, p. 173 - 184; G. Fine, 1993, p. 120 - 141.

[190] «El argumento que trata de establecer que hay ideas a partir del pensamiento es el siguiente. Cuando pensamos en hombre o caballo o pedestre o animal, pensamos en alguno de ellos sin que sea un singular (pues, al desaparecer los singulares, no por eso su representación mental deja de permanecer): es evidente, entonces, que lo que pensamos es algo al margen de los singulares, exista o no exista lo que pensamos: en ese momento no pensamos algo que no es. Eso no sería otra cosa que la idea que es imperecedera.

Pues bien, Aristóteles afirma que según este argumento habría también una idea de las cosas en proceso de desaparición y de las ya desaparecidas y, en suma, de las singulares y perecibles, por ejemplo, de Sócrates y de Platón (porque también pensamos en ellos y conservamos una representación suya, incluso cuando ya no existen: y mantenemos una imagen incluso de cosas que ya no existen. Pero es que, además, pensamos en cosas que en modo alguno existen, como el Hipocentauro, la Quimera. En resumen, tampoco este argumento a partir del pensamiento es capaz de concluir racionalmente que hay ideas, sino algo distinto al margen de los singulares. Con esto se corresponde también el universal que hay en los singulares y, sin embargo, no introduce por necesidad la idea». L.

singulares y sensibles, exista o no exista lo que pensamos: en ese momento no pensamos algo que no es. Y esto es una especie e idea.

Afirma Aristóteles que este argumento establece ideas de las cosas en proceso de desaparición y de las ya desaparecidas y, en suma, de las singulares y perecibles, por ejemplo, de Sócrates y de Platón: porque también pensamos en ellos y conservamos una representación suya, incluso cuando ya no existen: y mantenemos una imagen incluso de cosas que ya no existen[191]. Pero es que, además, pensamos en cosas que en modo alguno existen, como el Hipocentauro, la Quimera. En resumen, tampoco este argumento es capaz de concluir racionalmente que hay ideas.

*56. *In Metaphysicam*, I, 9, 990 b 15, p. 82, 11 - 83, 34

El argumento[192] que trata de establecer ideas a partir los entes relativos es el siguiente*[193]. Cuando de muchas cosas predicamos

---

[191] Una posible referencia en Platón, cf. *República*, e - 480 a; *Teeteto*, 188 d - 189 b.

[192] Resumen del argumento de los relativos:

I. Presentación del argumento: 82, 11 - 22:
La identidad de una predicación requiere identidad de los objetos de que se predica;
la predicación de la igualdad no tiene en los objetos del mundo sensible esa identidad;
luego debe haber esos objetos de que se predique con verdad la igualdad; esos son las ideas.

II. Crítica del argumento: 83, 23 - 34:
1) construye ideas de los relativos, y los platónicos negaban que hubiese ideas de tales entes: 83, 23 - 27;
2) habrá muchas ideas de lo igual: 83, 27 - 28;
3) habra ideas de los desiguales, que también son muchos: 83, 28 - 30.

Sobre este argumento, cf. G. E. L. Owen, 1957; Leszl, 1975, p. 183 - 237; G. Fine, 1993, p. 142 - 196. Contra la afirmación de que en Platón no hay ideas de los relativos, cf. *República*, 523 a - 526 a; *Fedón*, 74 a - 75 e; 96 d - 97 b = 102 a - 103 c; *Parménides*, 128 e - 130 a; *Sofista*, 255 c - e.

[193] «El argumento que trata de establecer ideas a partir de los entes relativos es el siguiente. Lo que se predica de muchos se predica o homónimamente o sinónimamente. Si se predica sinónimamente, o se dice que aquellas cosas de que se predica lo son auténticamente, por ejemplo, Calias y Teeteto son hombres, o aquellas cosas de que se predica se dice que no lo son auténticamente, por ejemplo, cuando se predica «hombre» de las imágenes de Sócrates y de Platón: de las imágenes de Sócrates y Platón no se dice con propiedad que son hombres. Homónimamente, como cuando lo predicado se predique de algo en parte auténticamente, en parte no, por ejemplo, cuando se llame «hombre» a Sócrates y a la imagen de Sócrates. Pues bien, la igualdad en sí se predica

algo idéntico, pero de una manera no homónima[194], sino para poner de manifiesto una única y misma naturaleza en todas ellas, este predicado resulta verdadero de esas cosas bien porque lo significado por el predicado les corresponde auténticamente, como cuando llamamos «hombre» a Platón y a Sócrates, bien por ser ellas imágenes de las cosas verdaderas, como cuando predicamos «hombre» de pinturas (ponemos de manifiesto, en efecto, en ellas las imágenes de los hombres al significar una misma naturaleza en todas), bien porque una de ellas sea modelo, las otras imágenes, como si llamáramos «hombres» a Sócrates y a sus imágenes. Ahora bien, en las cosas de aquí predicamos un igual idéntico[195], pero predicándolo de ellas de una manera homónima: porque ni vale la misma definición para todos ellos, ni significamos las cosas verdaderamente iguales: la cantidad varía en las cosas sensibles y cambia constantemente y no está bien determinada. Pero es que en estricto sentido la razón de igual-

---

de las igualdades sensibles, y estas se llaman igualdades en sí. Por tanto, se predican o sinónimamente o homónimamente. Pero no podrían ser llamadas igualdades en sí sinónima y propiamente, puesto que la igualdad en sí significa lo verdaderamente igual, pero la cantidad de las igualdades sensibles es siempre fluctuante. Pero tampoco homónimamente se les podría llamar igualdades en sí, como para que fuesen en parte auténticas y en parte no, la una como modelo de una de las igualdades, la otra como imagen: porque ¿qué razón hay para que la una sea modelo de la otra, y la otra imagen, si es que la cantidad de ambas fluctúa de la misma manera? Queda, por tanto, que la igualdad en sí se predique de ellas sinónima, pero no auténticamente: la igualdad en sí, por tanto, se predica auténticamente no de estas igualdades sensibles, sino de otra al margen de ellas, cuyas imágenes son las igualdades de aquí a modo de semejanzas: y esto es la idea.

Pues bien, afirma <Aristóteles> que, si bien este argumento trata de establecer las ideas incluso con precisión, puesto que no entiende el predicado como un universal, sino como modelo según el cual son las cosas que reciben la predicación según él [desde «Pues bien,» hasta aquí lo tomo de la edición de G. Fine, que Leszl no aduce], con todo hacen ideas de lo relativo: la igualdad de que parte el argumento actual es uno de los relativos: y es que lo igual se predica con respecto a lo igual. Pero quienes introducen las ideas no querían que hubiese ideas de los relativos. Además, con este argumento les ocurre otro absurdo: el que haya muchas ideas de las mismas cosas. Porque lo igual en sí es igual en sí a lo igual en sí: que si fuera igual en sí a nada no sería igual en sí. Además, hace ideas de las desigualdades: que según ellos había muchos tipos de desigualdades. Y, si no hay ideas de las desigualdades, tampoco las habrá de las igualdades; y, si las hay de estas, también de aquellas. Y habrá ideas de las privaciones, lo cual es absurdo, si es que hay que llamar absurdo a lo imposible». LF.

[194] cf. Aristóteles, *Categorías*, 1 a 1 - 7, para las definiciones de homonimia y sinonimia.

[195] *tò íson autó:* en paralelismo estricto con *tautón ti* «algo idéntico» de 82, 12; por eso, he querido respetar en la traducción este paralelismo: «un igual idéntico», en contraposición al ejemplo de la predicación de «hombre».

dad que se nos da tampoco es algo de las cosas de aquí: porque en ellas ni la una es modelo ni la otra imagen: que ninguna de ellas es más bien modelo que imagen. Pero, si se aceptara que la imagen no es homónima al modelo, con todo siempre se seguiría que estas cosas iguales son, en cuanto imágenes, iguales a lo que es auténtica y verdaderamente igual. Pero entonces, hay algo igual en sí y auténtico con respecto a lo cual las cosas de aquí surgen como imágenes y se llaman iguales, y esto es una idea, modelo + e imagen + de las cosas que surgen con respecto a ella.

Pues bien[196], este argumento, afirma Aristóteles, es el único que establece ideas incluso de los entes relativos y que tiene todo el aspecto de ser más cuidado, más preciso y más apropiado para alcanzar la demostración de las ideas. Porque este argumento no se conforma con demostrar simplemente, como los anteriores, que hay algo común al margen de los singulares, sino que hay un modelo, realidad auténtica, de las realidades de aquí: y esto parece ser, ante todo, lo característico de las ideas[197].

Pero de este argumento es del que afirma <Aristóteles> que establece ideas también de los entes relativos. Al menos, la demostración actual parte de la igualdad, que pertenece al grupo de los relativos. Pero ellos sostenían que no hay ideas de los entes relativos[198] porque las ideas, al ser cierto tipo de sustancias, subsisten por sí mismas y los entes relativos tienen su ser en su relación mutua. Además, si lo igual es igual a lo igual, habría muchas ideas de lo igual: lo igual en sí sería igual a lo igual en sí, ya que, si fuese igual a nada, tampoco sería igual. Además, y por la misma razón, debería haber ideas de las cosas desiguales: que las ideas lo son o no lo son de la misma manera de los opuestos, y estaban de acuerdo en que lo desigual se da también en muchas cosas. De nuevo[199] hace causa común con esta opinión como si fuera propia, al exponerla, cuando dice «las cosas de las que negamos que haya un género por sí», em-

---

196 En este párrafo sigo la edición de G. Fine, que falta en Leszl y que ha sido considerado, en general, un párrafo de Alejandro, no de Aristóteles, cf. G. Fine, 1993, p. 326, n. 69.

197 Sobre la paradigmaticidad de las ideas, cf. p. 86, 14 - 23, cf. texto n. 58; y texto n. 61.

198 cf. p. 51, 1, cf. texto n. 44. Sin embargo, para la posición de Platón, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 16, cf. texto n. 3.

199 De aquí hasta el final del párrafo sigo la edición de G. Fine, que falta en Leszl.

pleando «género», en vez de «hipóstasis» y «naturaleza», ya que lo relativo se asemeja a un injerto, como dice en otro sitio[200].

57. *In Metaphysicam* I, 9, 990 b 15, p. 83, 35 - 85, 12

El argumento[201] que introduce el tercer hombre[202] es el siguiente. Sostienen de los predicados en común de las sustancias que úni-

---

[200] cf. *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1096 a 21, cf texto n. 37, y Alejandro, p. 86, 10, cf. texto n. 58.

[201] Resumen del argumento del tercer hombre:

I. Primera versión del argumento: 83, 34 - 84, 7:
  1) exposición: 83, 34 - 84, 2:
    —sólo lo predicado en común de las sustancias tiene el valor de idea;
    —la idea es aquello en lo cual participan las cosas semejantes y que les da su semejanza;
  2) crítica: 84, 2 - 7:
    —basta que se predique algo en común que no sea idéntico a los singulares de que se predique para que se produzca el tercer hombre.

[II. Interpolación: 84, 8 - 21:]

III. Segunda versión del argumento: 84, 22 - 85, 3:
  1) exposición: 84, 22 - 27:
    —lo predicado con verdad en común de muchos es algo separado de ellos;
  2) crítica: 84, 27 - 85, 3:
    —«hombre» se predica de los singulares y de la idea;
    —esto origina un *regressus ad infinitum*.

IV. Ampliación sobre el argumento: 85, 4 - 12:
  1) comparación con el argumento de los relativos: 85, 4 - 9;
  2) Información histórica sobre el uso de ambas versiones del argumento: 85, 10 - 12.

Sobre este argumento, cf. G. Vlastos, 1954; Leszl, 1975, p. 239 - 277; G. Fine, 1993, p. 197 - 241. Posibles puntos de referencia en los diálogos a este *regressus ad infinitum* en la teoría de las ideas, cf. Platón, *República*, 597 c - d; *Parménides*, 132 a - b; 132 d - 133 a.

[202] «Los argumentos que tratan de mostrar que hay ideas introducen el tercer hombre. Lo que dice es lo siguiente. Puesto que las cosas semejantes son semejantes entre sí por participación en algo, decían que este algo era la idea. Ahora bien, el hombre sensible es semejante al hombre en sí, o sea, a la idea. Por tanto, estos son semejantes entre sí por participación en algo, y éste es el tercer hombre; uno el sensible, otro la idea, y otro, o sea, un tercero, por referencia al cual estos otros dos a su vez son llamados semejantes, puesto que lo predicado en común de algunos, por no ser idéntico a ninguno de los que se predica, es algo distinto al margen de ellos. Pues bien, puesto que hombre se predica de Sócrates y de Platón y de su idea, o sea, del hombre en sí, tampoco lo predicado es totalmente idéntico ni a Sócrates ni a Platón ni a la idea (que, si fuese idéntico, la idea sería Sócrates, o también Platón, o la idea sería alternativamente Sócrates y Platón o Sócrates sería la idea Platón).

camente esos lo son auténticamente y que esos son ideas[203]. Además, que las cosas semejantes entre sí son semejantes entre sí por la presencia de algo idéntico, que es auténticamente eso: y que eso es la idea. Pero, si esto es así y lo predicado en común de algunas cosas, con tal que no sea idéntico a ninguna de las cosas de que se predica, es otra cosa distinta al margen de ella (por eso precisamente el hombre en sí es un género, porque a pesar de ser predicado de los singulares, no sería idéntico a ninguno de ellos), habrá un tercer hombre al margen de los singulares, por ejemplo, Sócrates y Platón, y también al margen de la idea, que precisamente es también ella una en número[204].

Este[205] era el argumento que, según los razonadores sofisticados, introducía el tercer hombre. Si, cuando decimos «el hombre pasea», no nos estamos refiriendo con el pasear ni al hombre en cuanto idea (pues la idea es inmóvil), ni a ninguno de los singulares (porque ¿cómo podríamos saber a quién nos referimos? Sabemos, en efecto, que un hombre pasea, pero cuál de ellos es al que nos referimos, lo desconocemos), nos estamos refiriendo, entonces, a un tercer hombre distinto de estos: habrá, por tanto, un tercer hombre del que predicamos que pasea. A este argumento en verdad sofisticado le dan mucha importancia los que separan de las cosas singulares lo común, que es lo que hacen quienes proponen las ideas. Y Fanías[206], en su libro *Contra Diódoro*[207] afirma que el sofista Po-

---

Pero, si esto no es así, aquel del que se predica será otro distinto al margen de los singulares y de la idea; este es el tercer hombre. Pero a su vez, si se predica también del tercer hombre tanto de la idea como de los singulares, habrá un cuarto hombre, precisamente porque lo predicado no es idéntico a ninguno de los que se predica; y así hasta el infinito». L.

[203] Este es el argumento del uno en muchos, cf. 80, 8 - 15, cf. texto n. 54.

[204] Hasta aquí el texto de Aristóteles.

[205] Este párrafo, hasta la mención de Fanías, p. 84, 8 - 16, es de dudosa atribución: Ross y Fine lo excluyen como propio del *De ideis*. También en mi opinión se trata de un comentario epexegético de Alejandro, lo mismo que la información sobre Fanías es un añadido de Alejandro. Es posible que todo este párrafo haya sido introducido posteriormente incluso a Alejandro: como observa Cherniss, 1962, p. 500 - 501, ni los manuscritos LF, ni Siriano ni Asclepio lo tienen en cuenta, pero sí el Pseudo - Alejandro, muy posterior. Aunque Fine, 1993, p. 256, n. 22, no ve qué razones hay para incluir p. 84, 8 - 16 y excluir p. 84, 16 - 21.

[206] Fanías de Ereso fue alumno de Aristóteles cuando este residió en Mitilene en 345 - 344 a. C.; una colección de testimonios, cf. F. Wehrli, 1969, IX, p. 5 - 43.

[207] Probablemene se trata de Diódoro Crono, miembro de la escuela megárica, cf. K. Döring, 1972, p. 28 y 127.

líxeno[208] introduce el tercer hombre cuando dice: «si el hombre es por participación y por la presencia de la idea y del hombre en sí, tiene que haber un hombre que tenga su ser por relación a la idea. Pero ni el hombre en sí, que es una idea, lo es por participación de una idea, ni cualquiera de los hombres. Queda, por tanto, que haya otro, un tercer hombre que tenga su ser por relación a la idea».

Se puede mostrar también el tercer hombre[209] de la siguiente manera. Si lo predicado con verdad de muchos es también algo distinto al margen de las cosas de que se predica, separado de ellas (y esto es lo que creen mostrar quienes proponen las ideas: porque el hombre en sí es algo según ellos precisamente por eso, porque el hombre se predica con verdad de los hombres singulares que son muchos y es distinto de cada uno de los singulares), pero, si esto ocurre, habrá un tercer hombre. En efecto, si el hombre predicado es distinto de aquellos de que se predica y subsiste por sí, pero el hombre se predica tanto de los singulares como de la idea, habrá un tercer hombre al margen de los singulares y de la idea. Y, de esta forma, también un cuarto, predicado de este tercero, de los singulares y de la idea, e igualmente un quinto y así hasta el infinito.

Este argumento es idéntico al primero[210], y les ocurre porque sostuvieron que las cosas semejantes son semejantes por la presencia de algo idéntico: los hombres y las ideas son, en efecto, semejantes. Refutó Aristóteles ambos argumentos que parecen los más precisos, el uno[211] por establecer ideas también de las cosas relativas, el otro por introducir el tercer hombre y luego por aumentar los hombres hasta el infinito. Igualmente aumentará hasta el infinito cada

---

208 Políxeno fue alumno de Brisón y miembro del grupo de los megáricos, cuyas actividades intelectuales relacionadas con la Academia platónica y con Platón mismo se remontan, como mínimo, al año 360 a. C., cf. K. Döring, 1972, p. 29 - 42, esp. 38 - 42; una colección de testimonios, cf. K. Döring, 1972, p. 67 - 70.

209 Aquí Alejandro retoma el texto de Aristóteles.

210 Se refiere al argumento de los relativos porque: a) en ambos juega un papel esencial el concepto de semejanza (entre imágenes y hombre real; la expresión misma de semejanza); b) ambos son introducidos como los argumentos «más rigurosos», cf. p. 83, 18 - 19, cf. texto n. 56; c) porque en la explicación de esta identidad, Alejandro mismo menciona la crítica básica a cada uno de ellos: introducir ideas de entes relativos, introducir el tercer hombre. Los comentaristas, en cambio, creen que se refiere a las distintas variantes del argumento del tercer hombre (cf. Leszl, 1975, p. 240; G. Fine, 1993, p. 220). Pero es en 85, 10 - 13 donde Alejandro se refiere a las dos versiones del argumento del tercer hombre, no aquí.

211 cf. texto n. 56.

una de las cosas de las que dicen que hay ideas. La primera versión del tercer hombre la utilizan otros y Eudemo[212] claramente en el primer libro *Sobre la expresión*; la otra el propio Aristóteles en el primer[213] libro *Sobre las ideas*[214] y en este mismo un poco más adelante[215].

58. *In Metaphysicam[216], I, 9, 990 b 17, p. 85, 15 - 86, 23

Ante todo y sobre todo quieren que haya principios[217]: que para ellos los principios son principios de las ideas mismas[218]. Y son

---

[212] Eudemo, nacido antes del 350 a. C., fue un excelente historiador peripatético, sobre todo, de las matemáticas, aunque cultivó también otras disciplinas; una colección de testimonios, cf. F. Wehrli, 1969, VIII, frag. 28; y un estudio general del mismo autor en H. Flashar, 1983, p. 530 - 531.

[213] Sigo la conjetura de Harlfinger, en coherencia con el propio Alejandro, p. 79, 4, cf. texto n. 50; los manuscritos dicen «cuarto».

[214] Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 8.

[215] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 20 - b 9, cf. texto n. 3.

[216] «Los argumentos que tratan de establecer ideas, por cuyo medio los que introducen las ideas intentaban mostrar que las había, eliminan lo que quieren que haya más que las ideas: los principios de las ideas, es decir, —añado yo— la díada indeterminada y el uno. Pero con ellos eliminan también las ideas mismas.

Porque, al eliminar los principios, se elimina con ellos también lo que se deriva de los principios. Y no sólo eso, sino que también convierten al número en anterior a la díada, a pesar de que la díada es principio de los números, tal y como ellos mismos se lo imaginan, e incluso hacen a lo relativo anterior a lo por sí. Y es que [la díada] se predica de la díada indeterminada y de la sensible. Ahora bien, todo lo predicado en común es, según ellos, algo separado, primero e idea. Y, por tanto, la díada indeterminada ya no será, según ellos, principio. Pero es que tampoco la díada podría ser algo primero y principio: porque el número se predica de ella en cuanto que ella es una idea: que ellos están de acuerdo en sostener que las ideas son números; con lo cual para ellos lo primero sería el número, al ser también él una cierta idea.

Pero, entonces, el número será primero y principio de la díada indeterminada, y ya no será, según ellos, la díada indeterminada, sino el número, como queda dicho, principio de esta. Pero, entonces, ella ya no es principio, puesto que tal díada esta afectada por una cierta relación. Y es que, en cuanto díada indeterminada, se la proponía como principio, pero, en cuanto díada, no es principio, al menos, si el número se predica de ella. Pero, si el número es un relativo (que todo número lo es de algo), y el número es el primer ente, puesto que lo es también incluso de la díada que proponían como principio e idea, y la idea es por sí, lo relativo será, entonces, anterior al ente por sí. Pero esto es absurdo: todo lo relativo es posterior, puesto que lo relativo significa la relación de una naturaleza preexistente, naturaleza que es anterior a la posición que ocasionalmente tiene ... Pero, si alguien sostiene que el número no es un relativo, sino una cantidad, también así el accidente será anterior a la sustancia.

Además, les sucede sostener que lo relativo es anterior y principio de lo por sí en cuanto que, para ellos, la idea es principio de las sustancias, pero, si en algo consiste el

principios el uno y la díada indeterminada[219], como poco antes ha expuesto el mismo Aristóteles[220] y relatado en los libros *Sobre el bien*[221]. Incluso del número son también estos los principios, según ellos[222]. Y afirma Aristóteles que estos argumentos que pretenden establecer las ideas eliminan estos principios.

Pero, si se eliminan los principios, se elimina también lo posterior a los principios, precisamente en cuanto procede de ellos; con lo cual se eliminarán también las ideas. Porque, si en todas las cosas de las que se predica lo común, este es separado e idea[223], y la díada se predica también de la díada indeterminada, habrá algo anterior a esta que será también idea[224]: pero, entonces, la díada indeterminada ya no será principio. Pero es que ni siquiera la díada sería lo primero y principio: porque el número se predica también de ella en cuanto

---

ser idea es en ser un modelo; pero el modelo es un relativo: el modelo es modelo de algo. Además, si el ser de las ideas consiste en ser modelos, las cosas nacidas con respecto a ellas y de las que precisamente hay ideas serían imágenes de las ideas, con lo cual se podría afirmar que todas las cosas constituidas naturalmente son, según ellos, entes relativos: pues todas son imágenes de modelos y modelos ellas mismas. Además, si el modelo está en función de otra cosa, lo nacido con respecto a él, y lo que está en función de otra cosa es inferior y menos valioso que aquello en cuya función está, las ideas serán peores y menos valiosas que las cosas constituidas naturalmente». LF.

217 Resumen del texto:

I. Planteamiento: contradicción entre la teoría de las ideas y la de los principios: 85, 15 - 19;

II. Desarrollo de la crítica: 85, 20 - 86, 23:

1) Por ser las ideas números: el número será anterior al principio: 85, 20 - 86, 12:
con lo cual:
1. 1. si el número es un relativo, lo relativo será anterior a lo por sí: 86, 3 - 10;
1. 2. si el número es una cantidad, la cantidad será anterior a la sustancia: 86, 11 - 13.

2) Por ser las ideas paradigmas: 86, 13 - 23:
2. 1. lo relativo será anterior a lo por sí: 86, 13 - 16;
2. 2. todo lo natural será relativo: 86, 16 - 20;
2. 3. la idea será ontológicamente inferior a aquello de que es idea: 86, 20 - 23.

Sobre este argumento, cf. Cherniss, 1962, p. 300 - 304; Leszl, 1975, p. 279 - 294. Para la pertenencia de este y el siguiente texto al *De ideis*, cf. *Introducción*, 8. 4. 2.

218 cf. p. 59, 19 - 27, cf. texto n. 9; cf. p. 87, 19 - 20, cf. texto n. 59; y texto n. 60.

219 cf. textos n. 3 - 10.

220 cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 18 - 27, cf. texto n. 1.

221 Libro perdido de Aristóteles, cf. *Introducción*, 9. 2.

222 cf. p. 113, 8 - 12, cf. texto n. 31.

223 Este es el argumento del uno en muchos, cf. 80, 8 - 15, cf. texto n. 54.

224 Aristóteles trata de hacer ver que la díada indeterminada es también idea y, por tanto, número.

ésta es una idea: que para ellos las ideas son números[225]. De modo que el número, por ser una idea, les resultaría anterior. Pero, entonces, el número sería anterior a la díada indeterminada, que para ellos es un principio, y no la díada anterior al número: pero, entonces, ya no sería aquella díada principio, porque es díada por participar en algo. Además, se presupone que <esa díada> es un principio del número, pero, según el razonamiento anterior, el número es anterior a ella. Ahora bien, si el número es un relativo (puesto que todo número es número de algo) y el número es el primer ente, puesto que lo es también incluso de la díada que proponían como principio, sería según ellos lo relativo anterior al ente por sí. Pero esto es absurdo: todo lo relativo es posterior, puesto que lo relativo significa relación de una naturaleza preexistente, naturaleza que es anterior a la relación que ocasionalmente tiene [: lo relativo se parece a un injerto, como dice en la *Ética a Nicómaco*[226]]. Pero, si se sostuviera que el número es una cantidad y no un relativo, les ocurriría que la cantidad sería anterior a la sustancia.

Además, les sucede sostener que lo relativo es anterior y principio de lo por sí también en otro sentido, en cuanto que la idea es, para ellos, principio de las sustancias, pero para una idea el ser idea consiste en ser modelo[227], y el modelo es un relativo: el modelo es modelo de algo. Además, si el ser de las ideas consiste en ser modelos, las cosas nacidas con respecto a ellas y de las cuales precisamente hay ideas serían imágenes de las ideas; con lo cual se podría sostener que, según ellos, todas las cosas constituidas naturalmente resultan entes relativos: todas son imágenes y modelos. Además, si el ser de las ideas consiste en ser modelos y el modelo está en función de lo que surge con respecto a él y lo que está como medio de otra cosa es menos digno que esa cosa, entonces las ideas serán menos dignas que las cosas nacidas con respecto a ellas[228].

---

[225] cf. textos n. 30 y 49 y p. 128, 5, cf. texto n. 38; y p. 53, 5 - 11, cf. texto n. 60. Sin embargo, no se reconoce aquí una distinción de Aristóteles: los platónicos no hacían ideas de aquellas cosas que tenían un anterior y un posterior, cf. texto n. 29, es decir, la diferencia entre números ideales y número matemático.

[226] cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 4, 1096 a 21, cf. texto n. 37, y Alejandro, p. 83, 34, cf. texto n. 56.

[227] cf. p. 83, 15 - 22, cf. texto n. 56; y texto n. 61.

[228] cf. p. 121, 18 - 24, cf. texto n. 64.

59. *In Metaphysicam*[229], I, 9, 990 b 21, p. 87, 3 - 88, 2

Hay algunos otros argumentos, además de los expuestos anteriormente, que con la tesis de las ideas eliminan los principios. Y son los siguientes[230]. Si lo predicado en común de varios es su principio e idea[231], y el principio se predica en común de los principios y el elemento de los elementos, habrá, entonces, algo anterior y principio de los principios y de los elementos: con lo cual no habría ni principio ni elemento. Además, una idea no es algo anterior a una

---

229 «Quienes están de acuerdo en que hay ideas y las proponen como principios entraron en contradicción con estos o mostraron que no eran estos los principios a partir de los cuales las establecían. Porque si, según ellos, todo lo que se predica en común es por sí y está separado de las cosas de que se predica y el principio se predica de los principios y el elemento de los elementos, el principio estará, entonces, separado de los principios y el elemento de los elementos, en cuanto predicados de muchos principios y elementos, y ya no serán primeros los principios y elementos, sino el principio y el elemento. Por tanto, se eliminarán las ideas en cuanto principios, y la díada indeterminada y la unidad en cuanto elementos y ya no serán principios y elementos los que ellos proponían. Pero es que, además, si también de estos se predica el principio o el elemento, se caminará hacia el infinito: con lo cual, al no captarse lo primero, no habrá ni principio ni elemento. Además, una idea no es anterior a otra idea, pues todas son igualmente principios. Pero el uno en sí, la díada en sí, el hombre en sí, el caballo en sí y cada una de las demás ideas son igualmente ideas: no habrá, por tanto, una que sea la anterior a cualquiera de las demás. Pero, si esto no es así, entonces, según ellos ni la díada indeterminada ni el uno serán principios de las ideas, por ser igualmente ideas; con lo cual se elimina el que la díada y el uno sean principios de las ideas. Basta con esto para entrar en contradicción con los principios o para mostrar que estos, a saber, la díada indeterminada y el uno, no son principios». LF.

230 Resumen del texto: Incompatibilidad de la teoría de las ideas con la de los principios del uno y de la díada indeterminada:

1) La autopredicación de las nociones de principio y elemento anula estas mismas nociones: 87, 4 - 8:
2) si los principios son ideas (87, 8 - 19), entonces:
   2. 1. como todas las ideas tienen el mismo estatuto, ninguna puede ser principio de las demás y, por tanto, tampoco el uno y la díada indeterminada serán principios: 87, 8 - 11;
   2. 2. tampoco el uno podría determinar a la diada indeterminada, pues eso supondría que le da forma, pero la díada indeterminada ya es forma: 87, 12 - 15;
   2. 3. pero, si la díada indeterminada no es forma, entonces debe participar en algo que la haga díada: ese algo sería anterior a ella y, por tanto, ya no sería ella principio: 87, 16 - 19.
3) La derivación de las ideas a partir de principios diferentes va contra la simplicidad de la idea: 87, 19 - 20;
4) Habrá innumerables tipos de díadas: 87, 20 - 24.

Conclusión: la teoría de las ideas es incompatible con el doble principio del uno y de la díada indeterminada: 87, 24 - 88, 2.

231 Este es el argumento del uno en muchos, cf. p. 81, 8 - 15, cf. texto n. 54.

idea: en efecto, todas las ideas son igualmente principios[232]. Pero el uno en sí, la díada en sí son tan ideas como el hombre en sí, el caballo en sí y cada una de las demás ideas: no habrá, por tanto, una que sea la anterior a cualquier de las demás ni, por tanto, que sea su principio. Por tanto, el uno y la díada indeterminada no son principios. Además, es absurdo que una idea sea conformada por otra idea: pues todas son formas. Pero, si el uno y la díada indeterminada son principios, habrá una idea conformada por otra idea: la díada en sí por el uno en sí: que así exponen que son los principios, el uno a manera de forma, la díada como materia[233]. Por tanto, estos no son principios. Pero, si afirmaran que la díada indeterminada no es una idea, habrá algo primero que será primero que ella, que es principio: en efecto, la díada en sí, por participación en la cual es la misma díada, puesto que ésta no es la díada en sí: y es que la díada se predicará de ella por participación, como también se predica de las demás díadas. Además, si las ideas son simples[234], no podrían proceder de principios diferentes[235]: pero el uno y la díada indeterminada son diferentes. Más, sería algo admirable la cantidad de díadas[236], si una es la díada en sí, otra la díada indeterminada, otra la matemática, la que utilizamos al contar, distinta a cualquiera de las otras y, por si fueran pocas, la de la aritmética y la de los sensibles. Pero todo esto es absurdo. Con lo cual es evidente que con todas las tesis que proponen sobre las ideas les tiene que resultar lógicamente que eliminan los principios, que son para ellos más importantes que las ideas[237].

Las ideas como causas

60. *In Metaphysicam*, I, 6, 987 b 18, p. 52, 27 - 53, 2

Creyendo Platón, dice Aristóteles, que las especies, es decir, las ideas, son principios[238] y causas del ser de todos los demás (pues por

---

[232] cf. p. 56, 7, cf. texto n. 1; y textos n. 60 - 64.
[233] cf. p. 56, 20 - 21, cf. texto n. 1; y textos n. 4, 5, 7, 8.
[234] cf. textos n. 49 y 51.
[235] cf. p. 59, 19 - 27, cf. texto n. 9; p. 85, 15 - 17, cf. texto n. 58; y texto n. 60.
[236] «Díada en sí» es la díada ideal, probablemente identificada en esta argumentación con la primera díada, cf. p. 56, 20 - 23, cf. texto n. 1; «díada indeterminada» es el principio, cf. textos n. 11 - 13; «díada matemática» es la de los matemáticos; «díada aritmética» es la de los entes intermedios, cf. texto n. 67; «díada sensible» es la de la experiencia sin elaborar teóricamente, cf. texto n. 65.
[237] W. E, Dooley, 1989, p. 124, n. 271 considera que el texto del *De ideis*, que comienza en 79, 3, acabaría aquí, en 88, 2, aunque sin aducir prueba alguna.
[238] cf. textos n. 61 - 64; y p. 56, 7, cf. texto n. 1, y p. 87, 8 - 9, cf. texto n. 59.

participación en ellas son todas las cosas), estableció a su vez que los principios de las ideas mismas son principios de todas las cosas. Y principios de las ideas Platón exponía como materia y sustrato lo grande y lo pequeño, que es una cierta díada, como dice Aristóteles, indeterminada, y como sustancia y forma el uno[239]. Y cómo entendía esto Platón lo expone Aristóteles de seguido: «en efecto, a partir de ellos por participación del uno las especies son los números»[240]: «a partir de aquellos», es decir, de lo grande y pequeño, reunidos y conformados por el uno según la participación, es decir, por participar en él, son las especies, es decir, las ideas, que son ellas mismas números[241]: llaman, en efecto, a las ideas «números ideales». Y, después de hablar de especies, añade «los números»: porque las especies que son como números son las ideas, puesto que hay también otra clase de especies, como, por consiguiente, también de números.

61. In *Metaphysicam*, I, 9, 991 a 19, p. 100, 27 - 30

En efecto, quienes investigan de qué manera es la participación de las especies sostienen que o la idea está inmanente en cada uno de los particulares, por ejemplo, que el hombre en sí está en cada uno de los hombres, o una parte de la idea en cada uno, o que la especie es modelo para los que participan de ella[242].

62. **In Metaphysicam*[243], I, 7, 988 a 34, p. 62, 10 - 22

Muestra Aristóteles que Platón trata de alguna manera el principio formal: las ideas, según él[244], siendo principios[245] y causas, no

---

[239] cf. p. 59, 19 - 27, cf. texto n. 9; p. 85, 15 - 17, cf. texto n. 58; p. 87, 19 - 20, cf. texto n. 59.

[240] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 21 - 22, cf. texto n. 1.

[241] Las ideas son números, cf. textos n. 30, 49 y p. 128, 5, cf. texto n. 38 y p. 85, 25 - 26, cf. texto n. 58.

[242] Las tres tesis las discutió Platón, las dos primeras en *Parménides*, 130 e 5 - 131 e 7; la de la paradigmaticidad de las ideas, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 20 - 22, cf. texto n. 3 y *Parménides*, 132 c 12 - 133 a 8; sobre la paradigmaticidad, cf. p. 83, 15 - 22, cf. texto n. 56; p. 86, 14 - 23, cf. texto n. 58. La segunda tesis es criticada en la doctrina atribuida a Eudoxo, cf. p. 98, 2 - 9; la primera es rechazada como platónica, cf. p. 62, 12, cf. texto n. 62; la paradigmaticidad es la atribuida genuinamente a Platón, cf. texto n. 56.

[243] «Dice Aristóteles que la causa formal nadie la expuso, en vez de decir «nadie de los físicos expuso con claridad que hay una causa de los entes a modo de causa formal», pero, «sobre todo, quienes tratan de explicarla proponiendo las especies, o sea,

son causas como la materia (ya que no son inmanentes a las cosas sensibles: con «las cosas en las especies» podría referirse a los principios de las especies: en efecto, tampoco estos son materia de las cosas sensibles, sino que ellos mismos son elementos de las especies, porque están en las ideas como sus elementos. Que los elementos no se predican únicamente en la materia: al menos, el odio y la amistad son, según Empédocles, elementos y están en los elementos, pero no como materia). Ni tampoco son las ideas causas eficientes: que propio del agente es el mover, mientras que estas son por sí mismas para los entes más bien causas de quietud y de inmovilidad[246], según él[247]. Pero son de suyo inductoras en los entes que nacen referidos a ellas de su forma y de su esencia, según él[248]. Por consiguiente, de la misma manera que el uno es para ellas causa de su forma y ellas son causas de la forma para los demás, así también ellas lo son a modo de semejanza de las cosas de aquí conformadas de acuerdo a ellas: de este modo, por tanto, cuantas cosas surgen y son con relación a ellas son homogéneas a las ideas.

63. *In Metaphysicam*, I, 9, 991 a 8, p. 96, 14 - 16

Las ideas, en efecto, serían para los entes más bien causas del reposo que del movimiento, puesto que, según ellos, son inmóviles; con lo cual las ideas no podrían ser causa eficiente[249].

---

las ideas y lo relacionado con las especies»: sostenían que eran causas formales de los sensibles y que de las propias especies había principios, como materia, la díada indeterminada, como causa formal el uno. A esto se refiere Aristóteles con «también lo relacionado con las especies». Por tanto, si estos son causas de las ideas y si las ideas son causas formales de los sensibles, estos serán principios también de los sensibles. Pues bien, después de decir que ningún otro de los que trataron sobre los principios de los entes ha expuesto claramente la causa formal y que entre todos fue Platón el único en explicar esta causa (concebía, en efecto, las ideas como causas formales de los entes: «y es que —continúa— no conciben las especies ni lo relacionado con las especies ni como materia de los sensibles ni como comienzo a partir de ellas del movimiento»), añade cómo Platón sostuvo esta tesis con «afirman que la idea es más bien causa de inmovilidad» y del estar en reposo». Y es que Platón afirma que las especies son más bien causa de inmovilidad y de quietud para los entes que no de movimiento, en cuanto que delimitan y dan forma a la materia e inducen en cada ente la forma y la subsistencia, gracias a la cual cada cosa llega a ser algo concreto. Por eso, no son ni causas eficientes ni materiales, ni siquiera finales, añade, sino causas formales de los entes». LF.

[244] Platón.

[245] cf. p. 56, 7, cf. texto n. 1; p. 87, 8 - 9, cf. texto n. 59; y textos n. 60, 61, 63 - 64.

[246] cf. texto n. 63 y p. 121, 2 - 4, cf. texto n. 64.

[247] Aristóteles.

[248] Platón.

[249] cf. p. 62, 16 - 18, cf. texto n. 62; y p. 121, 2 - 4, cf. texto n. 64.

64. *[250]*In Metaphysicam*, I, 9, 992 a 24, p. 120, 20 -121, 25

Critica también así a los que trataron algún aspecto de las ideas, porque en este tipo de investigación quienes pretenden desarrollar la teoría de los entes deben conocer de alguna manera la causa eficiente de estas cosas, las sensibles y manifiestas, y cómo cada una de ellas se genera, pero descuidaron investigar precisamente cuál es esta causa (pues nada dicen sobre la causa del de dónde toma su comienzo el movimiento[251], que es precisamente la eficiente: que la idea no es eficiente de nada[252]), y creyendo que daban cuenta de la sustancia y de la causa formal de estas cosas (que los tipos de causas son cuatro), proponen otras sustancias y otras especies aparte de las de las cosas manifiestas (a saber, las ideas), pero no explican cómo estas son especies de aquellas cosas: y es que pronuncian una palabra vacía con «participación», ya que no aclaran cómo estas cosas participan de las ideas, como acaba de decir[253]. De modo que razonablemente también les ha criticado al comienzo[254] por añadir otros seres iguales en número a los investigados, sin que aporten nada útil a los investigados.

---

[250] «También esto critica a los que trataron algún aspecto de las ideas, el que siendo tarea de los filósofos investigar las causas de los entes y de las cosas generadas (que son cuatro, como muchas veces se ha explicado, las de las cosas sensibles y manifiestas), no dieron argumento alguno sobre la causa eficiente. Y es que las ideas no son causa eficiente de nada: la eficiente es causa del movimiento, mientras que estas, según los presupuestos, introducen más bien las causas de la inmovilidad que del movimiento. Y es que el modelo no actúa, sino lo producido en relación al modelo. Y las ideas son consideradas por ellos modelo de las sustancias sensibles. Y creyendo dar cuenta de la sustancia y de la especie, proponen otras especies al margen de las cosas sensibles y separadas de estas. Pero la especie no está separada de lo que es especie. Y cómo estas cosas sensibles participan de ellas no lo explican, sino que introducen un nombre vacío, el de participación. La participación puede ser de tres maneras: por reflejo, como en el espejo, por impresión, como en el sello, o por semejanza, como en la imagen. Pero de ninguna de estas maneras pueden participar las cosas de aquí en las especies, al no haber lo que produce el reflejo o la impresión o la semejanza. Además, Aristóteles añade que según ellos tampoco las ideas son causas de los entes como aquello en vistas a lo cual y el fin, que es precisamente la causa de todos los entes surgidos por técnica y ciencia, por hábito y, en suma, por entendimiento y naturaleza: que todo esto actúa en vistas a algo. Pero las ideas no son consideradas por ellos como causas del estar bien, sino sólo del ser: que son consideradas modelo, pero no fin. ¿Cómo podrían las ideas ser sin más fines de estas cosas, cuando el fin no preexiste a aquello de que es fin, sino sólo es pensado como anterior, mientras que las ideas preexisten?». LF.

[251] cf. p. 62, 16 - 18, cf. texto n. 62; y texto n. 63.

[252] cf. p. 123, 4 - 14, cf.texto n. 12.

[253] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 20 - 22, cf. texto n. 3.

[254] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 2 - 6, cf. texto n. 3; y el comentario de Alejandro en texto n. 46.

Una vez que ha mostrado que las ideas no son ni causas eficientes ni tampoco formales (puesto que la forma está en aquello de lo que es forma, pero las ideas no están ni en ellos ni el nombre de participación significa nada), añade que las ideas tampoco son según ellos en cuanto causas aquello en vistas a lo cual y el fin[255] de los entes, tipo este de causa que es la suprema en todos los entes que surgen según el entendimiento, la ciencia y la naturaleza: todos los entes que surgen según la naturaleza, la técnica y la ciencia y, lo que es más, por elección, surgen en vistas a algo, y este algo es en ellos su más importante causa. Pero las ideas no son según los platónicos causas de los entes de esta manera: porque no afirman que las ideas son causas de que las cosas nacidas en relación a ellas estén bien, sino sólo de que son[256]: que las consideran modelos, pero no fines. Porque ¿cómo podrían ellas ser fines de estas? Porque el fin no preexiste a aquello de que es fin, sino que únicamente en el pensamiento se le considera anterior, a pesar de que se genere posteriormente a aquello de que es fin, mientras que las ideas preexisten y, además, ni nacen ni están en las cosas generadas.

Matemáticas

65. *In Metaphysicam*, I, 6, 987 b 14, p. 52, 10 - 25

Relata también que Platón propuso las matemáticas como ciertas naturalezas y sustancias intermedias entre las sensibles y las ideas. Eran intermedias, según él, al diferenciarse de las sensibles por ser eternas y completamente inmutables, y de las ideas porque las ideas son algo único en número, mientras que las matemáticas[257], al ser inmanentes a las cosas sensibles, ponen de manifiesto la semejanza que hay en la pluralidad, es decir, en las sensibles y singulares. Y es que no subsisten por sí mismas, sino por obra del entendimiento: separados de las cosas materiales su materia y movimiento, según los cuales y con los cuales subsisten, quedan las matemáticas, que

---

[255] «Aquello en vistas a lo cual» y «fin» son sinónimos en Aristóteles para indicar la causa final, cf. *Metafísica*, I, 3, 983 a 31 - 32; cf. la nota de T. Calvo, 1994, al paso.

[256] Para la distinción entre ser / ser bien, provocada por la presencia del intelecto, cf. Alejandro, *De anima*, p. 81, 15 - 20; y p. 86, 20 - 23, cf. texto n. 58.

[257] Desde aquí hasta la mención otra vez del nombre de Platón es la teoría aristotélica de la abstracción lo que Alejandro expone; cf. también Alejandro, *De anima*, p. 83, 2 - 86, 5.

muestran la semejanza inherente en las cosas plurales y materiales, aunque difieran en las variaciones materiales. Sin duda esta es la verdad, pero no era esto lo que pensaba Platón, que las convertía en naturalezas y sustancias por sí mismas y eternas. Pero podría querer decir que hay «muchas cosas semejantes» en las matemáticas, porque ninguna de ellas sería única en número: los triángulos y rectángulos y cada una de las demás figuras matemáticas son plurales en número, lo mismo que las sensibles, aunque conserven su semejanza mutua en la definición: mientras que cada una de las ideas es única en número.

66. *In Metaphysicam*, I, 9, 991 a 2, p. 93, 21 - 22

Sostenían, en efecto, que las matemáticas son entes intermedios entre los sensibles y las ideas, eternos, pero muchos y semejantes entre sí.

67. *In Metaphysicam*, III, 4, 1001 a 4, p. 225, 2 - 3

Esto era lo que opinaban: en efecto, quien afirma que las cosas matemáticas son ciertas sustancias intermedias colocaba también entre estas al número.

68. *In Metaphysicam*, III, 2, 997 b 12, p. 197, 31 - 198, 30

Después de analizar las dificultades de la teoría de las ideas, pasa a los llamados intermedios entre las ideas mismas y los sensibles, es decir, las matemáticas, de los que sostenían que eran sustancias también ellas subsistentes por sí mismas y afirma que se siguen muchas dificultades de esta doctrina. Con ellas pretende demostrar que la naturaleza de las sustancias al margen de las sensibles es incomprensible. Y expone las dificultades. Lo mismo que ocurre con la línea (según ellos hay una línea, la matemática, al margen de la sensible y de la idea, de la cual trata la geometría) ocurrirá también en las demás cosas, o sea, las matemáticas: todos los matemáticos tendrán ciertas naturalezas intermedias sobre las que establecen sus teoremas. Ahora bien, como la astronomía pertenece a las matemáticas y versa sobre el cielo, el sol, la luna y los demás astros, habrá

también un intermedio de cada uno de estos sensibles —cielo, sol, luna y demás astros— y sus ideas, y sobre los cuales trata el matemático en cuanto astrónomo. Pero ¿cómo es posible que haya un sol matemático o un cosmos o cualquier otro astro inmóviles? Porque la sustancia y naturaleza de estos va unida a un movimiento determinado: pero ellos sostienen que las matemáticas son inmóviles. Y mucho más irracional que afirmar que el cosmos y el sol son inmóviles es sostener que son móviles, pero no sensibles, sino matemáticos: porque es imposible que lo que no es material y sensible por su propia naturaleza se mueva. Pero este absurdo es el que se seguiría a quienes afirman que hay una idea del cielo, el cielo en sí, y del sol, el sol en sí: porque ¿cómo podría imaginarse que alguno de ellos es inmóvil?

Este mismo razonamiento astronómico vale también para la óptica en los asuntos sobre que trata esta y para la armonía matemática: ésta no es la que hace consonantes las cuerdas (esta les parece a ellos que versa sobre lo sensible), sino la que muestra en qué proporción numérica radica cada una de las consonancias: esta es la armonía matemática, o sea, la que trata sobre objetos matemáticos. Y es que todas estas ciencias, al ser matemáticas, tendrán como objetos ciertas sustancias matemáticas, intermedias entre los sensibles y las ideas. Pero ¿cómo es posible que algunas cosas sean visibles sin ser sensibles —los objetos de la óptica—, o audibles sin ser sensibles —los objetos de la armonía? Porque la tarea de la óptica consiste en tratar de las cosas visibles, y la de la armonía de las audibles.

A todo esto se seguirá como consecuencia la afirmación de percepciones intermedias y distintas al margen de las de aquí, con las cuales se captarán los intermedios. Pero si hay percepciones intermedias, es evidente que también habrá animales con tales percepciones, que estarán intermedios entre los animales en sí, es decir, las ideas, y los mortales: ya que no es posible que haya percepciones sin animales[258].

---

258 Otro tipo de crítica a la condición intermedia de lo matemático en p. 113, 9 - 20, cf. texto n. 31.

DIMENSIONES GEOMÉTRICAS

69. *In Metaphysicam*, V, 11, 1018 b 29, p. 387, 5 - 7

Afirma Aristóteles que se llaman anteriores en naturaleza y en sustancia aquellas cosas que con su eliminación eliminan a otras, pero que no son eliminadas por la eliminación de otras. Afirma que fue Platón el primero en utilizar este significado de «primero»: así la línea es anterior a la superficie.

70. *In Metaphysicam*, V, 8, 1017 b 10, p. 374, 17 - 36

Añade «como sostienen algunos»[259] bien porque para quienes estos, el cuerpo y la superficie, son limitados, si se eliminan sus límites[260], se eliminan también ellos, pero no vale, sin embargo, para quienes el cuerpo es algo ilimitado. O según aquellos para quienes la línea y la superficie son sustancias, principios y elementos, si se eliminan estas, se eliminan el plano y el cuerpo: en efecto, para quienes la generación de los cuerpos procede por una determinada combinación de superficies, como explica Platón en el *Timeo*[261], para estos, eliminadas estas, se elimina también el cuerpo. Y por el mismo razonamiento, si se eliminan las líneas, se elimina la superficie y, si se eliminan los puntos, se elimina la línea: que todas estas

---

[259] Este complicado texto menciona tres doctrinas sobre las dimensiones geométricas:

1) el cuerpo no tiene límites y es, por tanto, independiente de su relación a las superficies y líneas. (Podría ser la doctrina de Anaximandro, cf. Aristóteles, *Física*, I, 4, 187 a 20 - 21 y III, 5, 204 b 22 - 29 y nota de Ross a este último paso).
2) El cuerpo y la superficie son limitados por la dimensión inmediatamente inferior: el cuerpo por la superficie, la superficie por la línea, la línea por el punto. Las dimensiones inferiores son *límites* de las superiores. Esta doctrina tiene dos variantes:
   2. 1) Concebir estos límites como sustancias, elementos y principios separados de las dimensiones superiores: es la tesis académica. Pero, entonces, los académicos incurrirían en una contradicción: en cuanto principios, si se eliminan los límites, se deben eliminar también las cosas posteriores a ellos (cf. p. 55, 22 - 24, cf. texto n. 1); pero, al estar separados, no ocurriría esto, porque no entrarían en la definición de lo superior.
   2. 2) Estos límites son principios y elementos no separados: sería la doctrina de Aristóteles, cf. *Metafísica*, XI, 2, 1060 b 12 - 17.

[260] La superficie y la línea respectivamente.

[261] cf. Platón, *Timeo*, 53 c ss.

dimensiones están entre sí en la misma razón. Sin embargo, según aquellos para quienes los límites de aquellas figuras de que son límites ya no están en la sustancia, las figuras limitadas por ellas ya no se eliminan con los límites, porque lo limitado no está en la definición del cuerpo o en la de la superficie.

Y les parece a algunos, continúa Aristóteles, que en suma el número es tal que, eliminado él, no queda nada de los demás y que todo está definido por el número. Esto es, según quienes afirman que los números son elementos de los entes, como pensaban los pitagóricos. También ha expuesto su opinión en el libro I[262]. También según Platón habría números de todas las cosas, pero no como elementos e inmanentes, sino cada uno de ellos como conformador de las demás cosas: en efecto, las ideas, al ser números, son causas del ser de los demás[263].

71. **In Metaphysicam*[264], I, 9, 992 a 19, p. 120, 1 - 8

Después de plantearse estas dificultades informa a continuación sobre la opinión de Platón acerca de los puntos. Dice Aristóteles que tampoco Platón aceptaba que el principio fuese una cierta naturaleza como la del punto, sino que sostiene que esta es una doctrina y tesis geométrica, pero que no está en la naturaleza de las cosas. Por tanto, decía que no existía el punto ni lo llamaba así *(semeîon)*, sino que muchas veces lo llamaba «principio de la línea», que interpretaba como una línea indivisible. Informa también cómo Platón, no sólo Jenócrates, establece líneas indivisibles, que situaban evidentemente bajo el mismo género que la línea, lo largo y lo corto.

---

262 cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 5, 985 b 23 - 986 a 21.

263 cf. textos n. 28 y 33.

264 «Después de plantearse estas dificultades, informa a continuación sobre la opinión de Platón acerca de los puntos, y dice Aristóteles que Platón no aceptaba que el principio fuese una cierta naturaleza como la del punto ni que estos tuviesen subsistencia sin más en la naturaleza de los entes, sino que era este una doctrina y tesis paradójica geométrica. Por tanto, decía que no existía el punto ni lo llamaba así *(semeîon)*, sino que lo concebía como principio de la línea y lo llamaba «línea indivisible». Informa, en suma, cómo también Platón, no sólo Jenócrates, al establecer las líneas indivisibles, es decir, la línea indivisible, la subsumían bajo el mismo género que la línea, es decir, lo largo y lo corto». L.

XVI
DIÓGENES LAERCIO
(ca. primera mitad del III d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Nuestro desconocimiento de la vida de este hombre es completo. Se nota en los últimos años una reivindicación de su tipo de historiografía, que hasta ahora era tenida como meramente anecdótica y poco de fiar: al situarla en el transfondo de la historiografía de su tiempo, se ha reconocido que Diógenes procede como los historidores de su entorno: por selección acumulativa de textos y de fuentes, como Filodemo, por ejemplo[1]. Está más interesado en la biografía que en la doxografía. Pero discierne sus materiales, los criba y los presenta según sus intereses después de un análisis de las fuentes, que suelen ser las mejores[2]. Y son sus intereses y su método de trabajo lo más interesante para nosotros hoy: nos dice en todo momento sus fuentes y refleja el ambiente social en que vivió el platonismo, por ejemplo, la colección de citas de cómicos, imagen que va más allá de los tópicos del filósofo despistado (cf. texto n. 2). Por eso, en su obra desfilan anécdotas biográficas junto a datos del tiempo, historiadores de la filosofía junto a cómicos. Ha salvado del olvido una gran cantidad de autores y de textos, considerados hoy de segundo plano, pero que constituyen un lazo insustituible para estudiar los ligeros desplazamientos que se van produciendo casi imperceptiblemente en la historia de la filosofía y en su difusión.

[1] cf. J. Mejer, 1978; G. Giannantoni 1986.
[2] cf. J. Mejer, 1992, p. 3561 - 3562.

1. 1. Es la suya un tipo de historiografía estructurada sobre el modelo de las «Sucesiones de filósofos», con abundantes precursores[3].

2. En cuanto a la doctrina filosófica de Platón, Diógenes no menciona la existencia de DNE, sólo la de una enseñanza oral (cf. texto n. 1). Pero empalma sin solución de continuidad dos informes: un resumen tomado de los diálogos y elaborado presumiblemente por él mismo (III, 53 - 80), y unos esquemas de Aristóteles, resumidos a su vez por él mismo (III, 80 - 109), en donde se contienen sin distinción elementos de las enseñanzas escritas y de las orales.

3. Su afán recopilador y su probidad informativa nos pone en la pista sobre el lugar histórico donde ha surgido la amalgama de platonismo y de pitagorismo (VIII, 24 ss) en que cayó Sexto y que tan pulcramente evita Alejandro.

---

[3] cf. J. Mejer, 1978, p. 62 - 74; y cf. Filodemo, *Introducción*, 2. 1.

DIÓGENES LAERCIO
TEXTOS

1. *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, III, 46 - 47

(46) Discípulos[1] suyos fueron Espeusipo de Atenas, Jenócrates de Calcedonia, Aristóteles de Estagira[2], Filipo de Opunte[3], Hestieo de Perinto, Dión de Siracusa, Amiclo de Heraclea, Erasto y Corisco de Escepso, Timolao de Cícico, Eveón de Lámpsaco[4], Piton y Heracles de Enio, Hipotales y Cálipo de Atenas, Demetrio de Anfípolis, Heráclides Póntico y otros muchos, entre los cuales había también dos mujeres Lastenea de Mantinea y Axiotea de Fliunte, que se vestía también de varón, como cuenta Dicearco[5]. Algunos también afirman que Teofrasto[6] asistió a sus clases, y Camaleón[7] sostiene que

---

[1] Esta lista se basa en la de Diocles en Filodemo, cf. texto n. 2, como se muestra por la coincidencia de los nombres y su orden. Pero añade los nombres de los tres oradores finales y Teofrasto. Faltan los nombres de los matemáticos más relevantes que colaboraron con la Academia, cf. Proclo, texto n. 14. Los personajes políticos están cuidadosamente equilibrados entre colaboradores (Eveón de Lámpsaco, Timolao de Cícico) y enemigos (Dión, Pitón y Heracles de Enio) de las tiranías.

[2] Para estos alumnos cf. Filodemo, texto n. 2.

[3] Filipo de Opunte,(ca. 385 / 380 - a. C.), redactor de la *Epínomis* y editor de las *Leyes* de Platón; sus testimonios en F. Lasserre, 1987, p. 157 - 188; y comentario, p. 593 - 659.

[4] Eveón de Lámpsaco quiso apoderarse de su ciudad con dispendios económicos, pero no lo consiguió, cf. Trampedach, 1994, p. 62.

[5] Para estos alumnos y alumnas, cf. Filodemo, texto n. 2.

[6] cf. Teofrasto, *Introducción*, 1.

[7] Camaleón (ca. 300 a. C.), peripatético que escribió monografías sobre la historia de la literatura griega; bastante legendario y poco de fiar.

también los oradores Hiperides[8] y Licurgo[9]. Lo mismo cuenta Polemón[10]. (47) Sabino[11] dice que también Demóstenes, aduciendo como testimonio a Mnesístrato el Tasio[12], en el cuarto libro de *«Ejercitaciones»;* y es probable que así sea.

2. *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, III, 26 - 28

(26) Cuenta Heráclides que Platón era de joven tan ruboroso y moderado que nunca se le vió reir a carcajadas. A pesar de lo cual fue ridiculizado por los cómicos. Teopompo[13], al menos, dice en su *«Jolgorio»:*

«que el uno no es uno,
y el dos apenas es uno, como dice Platón».

También Anaxandrides[14] en su *Teseo* dice:

«entonces tragaba aceitunas como <también> Platón».

Y Timón[15], jugando con sus letras:

«así planeaba Platón, conocedor de maravillosos planes».

(27) Alexis[16] dice en su *Mérope:*

«llegas a tiempo: que andaba yo perpleja
caminando arriba y abajo como Platón
sin encontrar nada fino, pero derrengada de piernas».

---

[8] Hiperides (390 - 323 a. C.), orador que abogó por la liberación de los esclavos y por la extensión del derecho de ciudadanía a los metecos; se posicionó contra el partido promacedonio.

[9] Licurgo (ca. 390 - 324 a. C.), orador y político antimacedonio.

[10] Polemón (315 - 266 a. C.), sucesor de Jenócrates al frente de la Academia.

[11] Sabino, sofista de la época de Adriano, del segundo cuarto del siglo II d. C.

[12] Mnesístrato el Tasio es desconocido.

[13] Teopompo, autor de la Comedia Antigua, cuya primera victoria, un segundo premio, data de los años ca. 410 - 403 a. C.; cf. Kock, 1880, I, 737; y Kassel - Austin, 1983, VII, frag. 16.

[14] Anaxandrides, miembro de la Comedia Nueva, cuya primera victoria es del año 376 a. C.; cf. Kock, 1880, II, 142; y Kassel - Austin, 1983, II, frag. 20.

[15] Timón de Fliunte, ca. 320 - 230 a. C., filósofo escéptico, el último de la tradición de Pirrón, prolífico escritor y autor también de comedias y tragedias. Probablemente este fragmento proceda de *Sátiras*, poema en hexámetros, en que Jenófanes, como protagonista, es interrogado sobre todos los filósofos; cf. M. di Marco, 1989, frag. 19.

[16] Alexis, autor de la Comedia Nueva; venció en el 347 a. C.; cf. Kock, 1880, II, 351, para el fragmento de *Mérope;* y II, 297, para el de *Ancilión;* y Kassel - Austin, 1983, II, frag, 151 y 1 respectivamente.

y en *Ancilión:*

«estás hablando de lo que no sabes: vete corriendo a tratar
con Platón y llegarás a conocer la sopa y la cebolla[17]».

Anfis[18] en *Anfícrates*:

«qué sea el bien que tu tratas de procurarte
con esta lo conozco yo menos,
señor, que el bien de Platón. - Escucha con atención».

(28) y en *Dexidemides*:

«¡Oh Platón,
no sabes más que estar ceñudo,
como caracol que levanta solemne las cejas».

Cratino[19] en *El hijo pseudosupuesto*:

«Eres hombre y tienes, por tanto, alma.
—Según Platón no lo se, pero supongo que la tengo».

Alexis en el *Olimpiodoro*[20]:

«El cuerpo se volvió reseco al tiempo
que lo inmortal se voló al aire.
—¿No es esto enseñanza de Platón?»

y en el *Parásito:*

«...o charlar nosotras con Platón en solitario».

Y se mofa de él también Anaxilas[21] en el *Botrilión*, en *Circe* y en *Las ricas*.

---

[17] Alusión a las clasificaciones botánicas de la Academia, como en Epícrates.

[18] Anfis, escritor de la Comedia Nueva, hacia el 332 a. C. era ya un anciano; cf. Kock, 1880, II, 237, para el fragmento del *Anfícrates*; y II, 239, para el del *Dexidemides*; y Kassel - Austin, 1983, II, frag. 6 y 13 respectivamente.

[19] Cratino el Jóven, miembro de la Comedia Nueva, tuvo mucha actividad ca. 350 - 320 a. C. y quizás sea contemporáneo de Alexis: ambos se mofan de Platón y de los pitagóricos; cf. Kock, 1880. II, 292; y Kassel - Austin, 1983, IV, frag. 10.

[20] cf. Kock, 1880, II, 355, para el fragmento del *Olimpiodoro*; y II, 364, para el del *Parásito*; y Kassel - Austin, 1983, II, frag, 63 y 185 respectivamente.

[21] Anaxilas, perteneciente a la Comedia Nueva, cuya actividad se desarrolla, como mínimo, en fecha posterior al 342 a. C.

3. *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, III, 12 - 13

(12) Además, Alcimo[22] cuenta también lo siguiente[23]: «Dicen los sabios que el alma experimenta unas cosas por medio del cuerpo, por ejemplo, oyéndolas, viéndolas, pero que otras ella por sí misma se las apropia sin usar el cuerpo para nada. Por eso, unos entes son sensibles y otros inteligibles. Por estas razones, también Platón sostenía que quienes quieran comprender los principios del todo deben, primero, distinguir las ideas por sí mismas, por ejemplo, semejanza, unidad, pluralidad, magnitud, reposo, movimiento; luego, proponer lo bueno y lo bello y lo justo y cosas por el estilo como algo por sí mismo; (13) en tercer lugar, captar qué ideas están relacionadas entre sí, por ejemplo, ciencia, magnitud o dominio[24] (guiados por la noción de que las cosas de nuestro entorno son homónimas a ellas por participación en ellas; me refiero a lo siguiente: todas las cosas justas, por ejemplo, lo son por participación en lo justo, o las bellas por participación en lo bello). Cada una de las ideas es algo unitario y eterno, es pensamiento y, además, invariable. [Por eso, también dice[25] que las ideas están en la naturaleza como modelos y que las demás cosas se parecen a ellas, estando constituidas como semejanzas suyas].

4. *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, III, 15

(15) En su concepción de las ideas[26] afirma Platón que, si tienen memoria, en esos entes habrá ideas porque la memoria lo es de algo

---

22 Alcimo es el retor e historiador, alumno de Estilpón, de fines del IV y comienzos del III a. C.

23 Este texto mezcla confusamente materiales de diversa procedencia: categorías e ideas, (magnitud, semejanza, unidad —pluralidad, reposo— movimiento), anámnesis, predicación. Hay algún desequilibrio interno: falta el opuesto correlativo a la magnitud, es decir, el número, y a la semejanza, la desemejanza. Pero barrunta algo así como la noción de «principios del todo», que Alcimo considera son las ideas, y que no se dejan reducir a los presuntos principios del *Timeo* (ideas, campo, demiurgo). Por lo demás, la distinción del primer y segundo grupo parece establecer una separación entre lo axiológico y lo relacional. Los tres grupos son tres tipos de problemas: establecimiento del campo eidético, su condición absoluta, su modo de relación.

24 cf. Platón, *Parménides*, 133 d - e.

25 cf. Platón, *Parménides*, 132 c - d.

26 «Concepción de las ideas» puede ser considerado como el título de un libro y remitiría al tratamiento de las ideas en la Academia, cf. K. Gaiser, 1973, p. 61 - 79; Krämer,

en reposo y permanente, y ninguna otra cosa permanece, sino las ideas[27]. «¿De qué manera, dice, se hubieran salvado los animales si no hubieran alcanzado la idea y obtenido la inteligencia de un modo natural en este asunto? Porque de hecho se acuerdan de la semejanza y del alimento, cada cual del que les es apropiado, mostrándonos con ello que a todos los animales les es innata la percepción de la semejanza. Por eso, también perciben a sus congéneres».

5. *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, III, 24

(24) Fue Platón el primero[28] en publicar un discurso en preguntas y respuestas, como cuenta Favorino[29] en el libro octavo de *Misceláneas*. Y el primero en introducir a Leodamante el Tasio[30] en el método de análisis de investigación[31]. Y fue el primero en emplear en filosofía «antípodas», «elemento», «dialéctica», «cualidad», «número oblongo[32]», y, entre los límites[33] la «superficie plana», y «providencia de dios».

1983, p. 134 - 139; otros, como Cherniss, 1962, p. 498 - 499, piensan que se trata de una referencia al *Fedón*, 96 b; cf. L. Brisson, 1992, p. 3650, n. 136. En mi opinión no puede referirse exclusivamente al *Fedón* (cf. nota más abajo), pero tampoco se trata del título de un libro, aunque sí de uno de los argumentos a favor de la teoría de las ideas en la Academia.

[27] Este es un argumento que utiliza Platón para la demostración de las ideas, según Alejandro, p. 78, 15, cf. texto n. 52. En el *Fedón*, 96 b 2 - 8 se traza una gradación de conocimientos desde las sensación hasta la ciencia pasando por la memoria y la opinión, que captarían lo estable, aunque nada se dice de los animales. Platón mostró interés por la memoria desde un triple punto de vista: fisiológico, indicando los mecanismos cerebrales y / o humorales y las cualidades (humedad - sequedad) que intervienen en su facilitación o inhibición (*Fedón*, ib.; *Teeteto*, 194 e - 195 a; *Timeo*, 86 e 5 - 87 a 7); gnoseológico, marcando su papel en la formación de la opinión y de la ciencia (*Fedón*, ib.; *Teeteto*, 191 d 2 - e 2; *Filebo*, 34 a 3 - c 5, 38 b 12 - 13, 39 a); y pedagógico, poniéndolo en relación con la anámnesis y la escritura (*Filebo*, 34 a 3 - c 5; *Fedro*, 275 a - b 2; *Timeo*, 86 e 5 - 87 a 7). Tanto desde la perspectiva gnoseológica como desde la pedagógica su valoración de la memoria es muy positiva.

[28] Diógenes (III, 48) reconoce que hubo otros escritores de diálogos anteriores a Platón (Zenón de Elea y Alexameno de Estira), pero por su perfección se le debe considerar el primero.

[29] Favorino (ca. 80 / 90 - ca. 150 d. C.), orador, autor de misceláneas, de tendencia académico - escéptica.

[30] Leodamante el Tasio, cf. Proclo, texto n. 14.

[31] Reducción de un problema a sus componentes: es, en matemáticas, el equivalente en ontología al acceso a los principios y elementos.

[32] «Número oblongo» es el número resultado de la multiplicación de dos factores desiguales, por ejemplo, 12 = 4 por 3.

[33] «Límites» son cada una de las dimensiones geométricas: punto, línea, superficie y profundidad.

6. *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres. III, 102*[34]

(102) De los entes[35] unos son malos, otros buenos, otros indiferentes. Consideramos malos a los que pueden dañar siempre, por ejemplo, la falta de discernimiento, la insensatez, la injusticia y demás. Sus contrarios son buenos. Y los que a veces favorecen, pero otras perjudican, por ejemplo, pasear, estar sentado y comer, o los que no pueden en modo alguno ni favorecer ni dañar, esos no son ni buenos ni malos. Así, pues, de los entes unos son buenos, tros malos y otros indiferentes.

7. *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, III, 104 - 105[36]

(104) Los contrarios se dividen en tres clases: por ejemplo, decimos que los bienes son contrarios a los males, como la justicia a la injusticia, la prudencia a la imprudencia, etc. Pero también los males son contrarios a los males, por ejemplo, el derroche a la esclavitud, ser torturado injustamente y ser torturado justamente: también este tipo de cosas son males contrarios a males. Pero lo pesado a lo ligero, lo rápido a lo lento y lo blanco a lo negro son contrarios como no siendo ni una cosa ni otra[37]. De los contrarios, por tanto, unos son contrarios como los bienes a los males, otros como los males a los males y otros como ni una cosa ni otra.

(105 Las clases de bienes son tres: unos son los poseidos, otros los participables, otros los existentes[38]. Son poseidos cuantos se pueden tener, por ejemplo, la justicia y la salud. Son participables los que no se pueden tener, pero se puede participar en ellos: por ejemplo, no se puede tener el bien en sí, pero se puede participar en él. Son existentes cuantos no se pueden ni tener ni participar, pero se debe serlos: por ejemplo, el ser serio y justo es un bien, pero no es posible ni tenerlos ni participar en ellos, pero se debe serlos [el ser

---

[34] cf. *Divisiones aristotélicas*, CM, 55, cf. texto n. 3.

[35] Este texto y los siguientes son resúmenes de los esquemas que de las doctrinas de Platón había elaborado Aristóteles, cf. III, 80 y 109.

Para esta clasificación, cf. *Lisis*, 216 d; *República*, 609 a - b.

[36] cf. CM, 23, cf. texto n. 6, pero sólo para el primer párrafo.

[37] En la perspectiva del bien y del mal.

[38] cf. Platón, *Teeteto*, 197 b - c, distingue entre «tener» (*échein*) y «usar» (*ktésis*) referidos a la ciencia, pero generalizables.

serio y justo]. De los bienes, por tanto, unos son poseídos, otros participables y otros existentes.

8. *Vidas y sentencias de los filósofos ilustres*, III, 107 - 109

(107) Unos entes son divisibles, otros indivisibles[39]. De los divisibles unos son homeomeros, otros anhomeomeros. Son indivisibles los que no pueden ser partidos ni se componen de nada, por ejemplo, la unidad, el punto y el fonema. Son divisibles cuantos se componen de algo, por ejemplo, las sílabas, los acordes, los animales, el agua y el oro. (108) Son homeomeros los que se componen de partes semejantes y en los que en nada difiere el todo de la parte más que en la cantidad, por ejemplo, el agua, el oro y todo tipo de líquido, etc. Son anhomeomeros cuantos se componen de partes desemejantes, por ejemplo, la casa y demás. Por tanto, unos entes son divisibles y otros indivisibles y, de los divisibles unos son homeomeros y otros anhomeomeros.

Unos entes son por sí, otros se dicen relativos[40]. Son llamados por sí cuantos no necesitan de ninguna otra cosa en su interpretación: podrían serlo, por ejemplo, hombre, caballo y los demás animales; (109) ninguno de estos, en efecto, se abre camino por medio de interpretación. Son llamados relativos los que requieren de alguna interpretación, por ejemplo, más grande que algo, más rápido que algo, más bello, etc.: que lo mayor es mayor que lo menor, y lo más rápido es más <rápido> que algo. Los entes, pues, se dicen unos por sí mismos, otros relativos. Así dividía Platón los entes primeros, según Aristóteles.

---

[39] cf. CM, 26, cf. texto n. 2. El criterio de divisibilidad aparece en los escritos de Platón, cf. *Timeo*, 35 a, y es fundamental para diferenciar el principio del uno de lo principiado en las DNE, cf. *Metafísica*, XIII, 7, 1082 a 14 - 15, cf. texto n. 46; 8, 1083 b 35 - 36, cf, texto n. 51; la distinción entre partes homeomeras y anhomeomeras es de Aristóteles, *De partibus animalium*, II, 1, 646 a 8 - 24.

[40] cf. CM, 67, cf. texto n. 4.

XVII
PORFIRIO (ca. 234 - 305 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Después de estudiar con Longino (213 - 273 d. C.) en Atenas y después de adquirir una excelente preparación aristotélica, se pasó a la escuela de Plotino el 263, donde permaneció cuatro años[1]. Fue el gran encuentro de su vida, beneficioso para ambos hombres, pues enriqueció el neoplatonismo de Plotino con elementos aristotélicos. Fue Porfirio el que editó en forma de *Enéadas* las obras de Plotino.

2. Hombre de una erudición ingente, le debemos, entre otras obras:

2. 1. comentarios a varios diálogos de Platón: el *Fedón*, *Crátilo*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeo*, *Parménides* y *República*, además de un ensayo sobre el *Banquete*[2], aunque no sabemos con seguridad cómo eran estos comentarios, si seguidos línea a línea o tratando temas específicos seleccionados.

2. 2. Escribió lo que se puede considerar la primera *Historia de la filosofía* sistemática, de la que compuso cuatro libros, que terminan en Platón, desde los presocráticos y en donde se trataba con mucha amplitud a los pitagóricos.

3. Su historiografía no desdeña tradiciones, desde las más estrictamente filosóficas hasta las religiosas y teúrgicas, como los *Oráculos*

---

[1] cf. Porfirio, *Vita Plotini*, 5, 1 - 6.

[2] cf. A. Smith, 1987, p. 749 - 754.

caldeos. Y, aunque es difícil de interpretar en algunos momentos su sentido, es sumamente importante como fuente porque cita abundantemente y, además, muchas veces, textualmente.

4. Los fragmentos reunidos aquí son de utilidad muy dudosa para la reconstrucción de las DNE. Más bien tienen que ver con la discusión teórica sobre el uno y el intelecto, sobre su vinculación o separación, tema que tanto interesó a Porfirio. Pero los autores que los aducen nos los presentan como referidos a Platón.

5. La incesante actividad de Porfirio y su conocimiento de las distintas tradiciones filosóficas lo convirtió en fuente inapreciable y casi ineludible para los historiadores y comentaristas posteriores. También en el tema de las DNE reaparecerá su nombre en aspectos más importantes y decisivos que los que representan estos fragmentos.

PORFIRIO
TEXTOS

1. *In Parmenidem*, 142 b, XII, fol. 93 v, 22 - 35

Mira si Platón[1] no se parece a quien habla en enigmas[2], porque el uno más allá de la sustancia y del ente[3] no es ni ente ni sustancia ni acto, sino más bien actúa y es él mismo el actuar puro, hasta el punto de ser él también el ser mismo previo al ente: por participar en él el otro <uno>[4] tiene su ser derivado de él: y esto es precisamente

[1] Porfirio está comentando la frase del *Parménides*, 142 b 5 - 7, «el uno participa de la entidad» y da dos interpretaciones posibles: 1) que el uno se mezcla con la sustancia (XI, fol. 93 r, 1 - XII, 93 v, 10); 2) el segundo uno participa en el ser que es el primer uno (XII, 93 v 10 - 35). La interpretación de Porfirio presupone la doctrina plotiniana de la transcendencia y la inefabilidad del uno, de la que ha estado haciendo uso sistemático en todo el comentario al *Parménides*, por ejemplo, II, fol. 91 v, 4 ss. El esquema conceptual del texto es el siguiente: distinción entre dos unos: a) el que está más allá del ente, actuar puro, ser absoluto, idea del ente, participado; b) el uno derivado, ente, substancia, acto, participante. Porfirio concilia así las firmaciones de la *República*, del *Parménides* y de las DNE: el primer uno como ser del ente, cf. P. Hadot, 1966, I, 360, el segundo uno es el de la segunda hipótesis del *Parménides*, cf. 142 b ss («si el uno es»), cf. P. Hadot, 1968, I, p. 129, 413 - 414. Traduzco *ousía* por «sustancia», a pesar de que en Platón no tiene ese sentido aristotélico, porque Porfirio, por muy plotiniano que sea en este comentario, procede del aristotelismo y era un sentido técnico que se había impuesto ya. El texto se interrumpe abruptamente. Quien demostró que este *Comentario anónimo al «Parménides»* es de Porfirio fue P. Hadot, 1961, p. 410 - 438, y 1968, I, p. 102 - 143; aunque véanse las reservas de A. Smith, 1987, p. 728 - 729.

[2] P. Hadot traduce: «no tiene también el aire de alguien que deja entender una enseñanza oculta», y remite a texto n. 5: *diò en aporrétois perì toúton ainittómenos phesí <Pláton>*,

[3] cf. Platón, *República*, 509 b.

[4] Sigo la corrección de Kroll de *on* en *hen* , aceptada también por Hadot.

participar en el ente[5]. Hay, por tanto, un doble ser: el primero, que preexiste al ente, el otro, que es educido desde el uno que está más allá y que es ser en sentido absoluto y como una idea del ser, por participar en el cual surge otro uno, y vinculado al cual está el ser sobreañadido por él.

2. *Cirilo contra Iulianum*, VIII, 271 a, 916 b 3 - 15

Pues bien, Porfirio escribe en el libro cuarto de *La historia de la filosofía:* «Platón sostiene que la entidad de la divinidad alcanza en su salida hasta las tres hipóstasis. Y que el dios más elevado es el bien, tras él y en segundo lugar el demiurgo, y en tercer lugar el alma del mundo: hasta el alma alcanza en su salida la divinidad. Pero que el resto, lo no divino, es dominado por la diferencia corpórea». Pero los que he mencionado antes[6] se oponen también a esto, puesto que afirman que al bien no hay que incluirlo entre las cosas que se derivan de él: ya que se separa de toda comunidad por ser completamente simple y no recibir accidente alguno; pero que la tríada se conserva como algo unitario por el intelecto, que este sí es principio.

3. *Cirilo contra Iulianum*, I, 34, 553 b 9 - 14

Porfirio dice, en efecto, exponiendo la doctrina de Platón: «Platón sostiene... alcanza en su salida la divinidad»[7].

4. *Dídimo, de trinitate*[8], II, 27

También Porfirio, aunque en modo alguno discurre correctamente sobre la auténtica divinidad, sino que es su propio enemigo, por así decirlo, cuando expone la doctrina de Platón, y vencido en cierta

---

[5] Distinción de ser y ente, la única, según Hadot,1968, I, p. 141, en toda la literatura filosófica griega; seguido Porfirio en esto por Victorino.

[6] Son los neoplatónicos seguidores de Plotino, que hablan de tres hipóstasis, tríada suprasustancial : *Bien* generador del *Intelecto* del que deriva el *Alma del Mundo* , cf. ib. 270 d - 271 a, 913, 2 - 916, 9.

[7] cf. Cirilo, *contra Iulianum*, VIII, 271 a, 916 b 4 - 8, cf. texto n. 2.

[8] Se atribuye esta obra antiarriana, de alrededor 381 - 392 d. C., a Dídimo el Ciego (313 - 398 d C.), teólogo y comentarista bíblico alejandrino, del círculo de Orígenes, aunque su autenticidad es hoy discutida, cf. el art. «Didymos», 5, en el *Kleine Pauly*.

forma a veces por la verdad más bien que avergonzándose de confesar a Platón, dió en pensar lo siguiente: «Platón sostiene... alcanza en su salida la divinidad»[9]

5. *Cirilo contra Iulianum*, I, 34 c, 553 c 9 - d 8

Y a su vez el propio Porfiro cuenta sobre Platón: «por eso en los escritos secretos dice enigmáticamente sobre estas cuestiones: 'todo gira en torno al rey, todo está en función de él y es él la causa de todos las cosas bellas, el segundo en torno a las segundas y el tercero en torno a las terceras'[10]. Como queriendo significar que todos los entes giran en torno a los tres dioses, pero, por supuesto, en primer lugar, en torno al rey de todas las cosas, en segundo lugar, en torno al dios que procede de él y, en tercer lugar, en torno al que procede de este». Y lo muestra señalando también la estratificación mutua, comenzando por el rey, y la subordinación y el descenso de los que siguen al primero diciendo «en primer lugar», «en segundo lugar» y «en tercer lugar», y señalando que todas las cosas proceden del uno y se conservan por su medio.

6. *In Timaeum* F 51, (Proclo, *in Timaeum*, I, 393, 19 - 22)

A partir de lo que hay en las *Cartas*, en las que sostiene que todas las cosas giran en torno al rey de todas las cosas y que todas las cosas están en función de él: en efecto, si todas las cosas están vueltas hacia él y subsisten en torno a él, es principio de todas las cosas y no de algunas.

7. *Cirilo contra Iulianum*, I, 32, c - d , 552 b 1 - c 8

Porfirio cuenta en el cuarto libro de *La historia de la filosofía* que Platón se había explicado sobre el bien de la siguiente manera: «que de este de alguna manera inconcebible para los hombres surge un intelecto como un todo y subsistente por sí mismo, en el cual es-

---

[9] cf. Cirilo, *contra Iulianum*, VIII, 271 a, 916 b 4 - 8, cf. texto n. 2.
[10] cf. Platón, *Carta II*, 312 e 1 - 4.

tán los entes auténticos y la entidad entera de los entes; y él[11], que, por ser lo primariamente bello y lo bello en sí, tiene desde sí mismo la especie de la belleza, avanzó en su salida desde antes de toda eternidad impulsado por la divinidad, que es la causa, aunque es autogenerado y padre de sí mismo: en efecto, la salida no se produjo porque la divinidad se moviera para la generación del intelecto, sino porque éste procede autogenéticamente de la dinividad, procede, pero no a partir de un comienzo cronológico: que todavía no había tiempo; pero es que ni siquiera cuando surgió el tiempo, el tiempo es algo en relación a él: que el intelecto es intemporal siempre y el único eviterno. Y que lo mismo que al dios primero, único y exclusivo siempre, aunque de él procedan todas las cosas, no se le puede contar en el número de estas ni colocar en el mismo orden sistemático la dignidad del modo de ser de estos que el de él, así también el intelecto único eviterno, no sólo es un subsistente sin tiempo sino que es el tiempo mismo de las cosas temporales, aunque permanezca en la identidad de su subsistencia eviterna».

[11] El intelecto.

XVIII
JÁMBLICO (CA. 242 - 325 D. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Jámblico procede de Calcis, en Siria, una de las zonas más helenizadas del mundo antiguo en el momento en que nace. Estudió con Anatolio, obispo de Laodicea a partir del 270, aristotélico que le infundió interés por las matemáticas[1]. Se sabe que fué alumno de Porfirio, quizás en Roma, pero se desconoce durante cuánto tiempo[2], aunque las discrepancias con su maestro fueron notables. Influido probablemente más por la educación de tipo alejandrino que romano[3], fundó hacia el 305 una escuela en Dafne, barrio elegante de Antioquía, donde enseñó con enorme renombre hasta su muerte[4].

2. Sus obras son de difícil datación[5]. Y las que a nosotros nos interesan las podemos dividir en dos grandes grupos:

2.1. *Sobre el pitagorismo*[6]: prevista en diez libros, de los que conservamos lo cuatro primeros. Se trataba de una introducción a la

[1] cf. Larsen, 1972, p. 37 - 38; Dillon, 1973, p. 7 - 9.

[2] cf. Larsen, 1972, p. 36 - 37, considera menor el influjo de Porfirio; Dillon, 1973, p. 11, extiende la permanencia con Porfirio hasta poco antes del 305, aunque con vacilaciones.

[3] Ha insistido en este tema Larsen,1972, p. 38 - 39, 40 - 42, que cree que los veinte años desde su llegada a Roma hasta el 305 aproximadamente los pasó en Alejandría; se ratifica en esta tesis, cf. 1974.

[4] cf. Larsen, 1972, p. 40; Dillon, 1973, p. 11 - 13.

[5] Dillon, 1973, p. 18 - 25, ha intentado una periodización en tres épocas: pitagórico - hermética, hasta el 280: *De misteriis*; porfirino - platónica, entre 280 - 305, donde habría que situar los comentarios a Platón y a Aristóteles; el último período, entre 305 - 325.

[6] Una excelente exposición del plan de la obra, del contenido de cada uno de los libros, de las fuentes y de los problemas de cronología en O' Meara, 1990, p. 30 - 105.

fiosofía con una orientación pitagórica y neoplatónica, en donde la matemática juega un gran papel. Los libros conservados son:

2.1.1. *Vida Pitagórica:* se propone narrar la vida del maestro, pero, sobre todo, el modo de vida pitagórico: la filosofía no es sólo, segun Jámblico, un sistema doctrinal, sino una forma de vida. Muy bien informado, maneja fuentes seguramente antiguas para nosotros perdidas, discierne los antiguos pitagóricos —entre los que incluye a Platón— de los más recientes.

2.1. 2. *Protréptico:* invitación a la filosofía, con argumentos y textos, en su caso, de Pitágoras, Platón y Aristóteles, y una sección final amplia de interpretación de los símbolos pitagóricos, elemento este importante en la concepción posterior del lenguaje pitagórico entre los comentaristas. (Esta obra era designada antes como *Anonymus Jamblichi).*

2. 1. 3. *De communi mathematica scientia*: introducción a la matemática elaborada a base de nociones también neopitagóricas, además de otras de raigambre platónica y aristotélica.

2.1. 4. *In Nichomachi Arithmeticam introductionem:* original comentario al libro de Nicómaco de Gerasa, donde no se atiene a la letra, sino que desarrolla el contenido matemático con reflexiones filosóficas, amplia las informaciones históricas.

Los otros seis libros previstos *(Sobre la ciencia matemática en la física, Sobre la ciencia matemática en la Ética, Sobre la ciencia matemática en teología, Sobre la geometría pitagórica, Sobre la música pitagórica, Sobre la astronomía pitagórica)* se escribieron, por lo menos, los cuatro primeros, pero después del siglo XI han desaparecido[7].

2. 2. Los comentarios a escritores clásicos, como Aristóteles y Platón. Tenemos noticias y restos de comentarios a las *Categorías,* al *De interpretatione,* a los *Analíticos primeros* y otros. Y a numerosos diálogos platónicos: *Fedro, Timeo* y *Parmenides*[8] con segu-

---

[7] Un intento de reconstrucción de los libros VI - VII en base a los extractos de Miguel Psello, cf. O' Meara, 1990, p. 53 - 85.

[8] Para la interpretación por Jámblico de la primera hipótesis del *Parménides* según Proclo, nuestra principal fuente, cf. Saffrey - Westering, *Théol. plat.*, 1978, III. p. XVII - XXXVI.

ridad; y quizás al *Alcibíadaes I*, *Gorgias*, *Fedón*, *Crátilo*, *Sofista*, *República*, *Filebo*[9].

3. Su tipo de comentario se orienta básicamente al contenido de verdad de los textos más que a una reconstrucción interna o a una ampliación histórica de los datos relevantes (cf. texto n. 1)[10]. De ahí que nos haya dejado muy poca información sobre las DNE y que sea muy difícil averiguar cuándo está hablando en nombre propio o cuándo exponiendo doctrinas de Platón. Si tenemos en cuenta que los fragmentos conservados sobre este tema nos han llegado sólo a través de terceros (Damascio, Proclo, Simplicio sobre todo) la dificultad se convierte en oscuridad.

4. Sin embargo, encontramos en este filósofo una escolarización ya perfecta de los cuatro estratos de realidad en la teoría de las ideas (cf. texto n. 1) y un interés por la traducción a términos filosóficamente relevantes de las expresiones que él considera simbólicas en los «pitagóricos»: ambos aspectos serán decisivos en los comentadores posteriores, como veremos.

---

[9] Larsen, 1972. p. 42 - 75, es más cauto en la atribución y sólo le asigna los tres primeros; Dillon, 1973, p. 18 - 25, es más generoso.

[10] cf. Larsen, 1972, p. 446 - 449; para toda la exégesis y hermenéutica de Jámblico, p. 429 - 462, y para su exégesis de Platón, p. 321 - 428.

JÁMBLICO
TEXTOS

1. *In Timaeum, 21 a 7 - 8, I,* (cf. Proclo, *In Timaeum*, I, p. 87, 6 - 15), Dillon fr. 9; Larsen, 202

El gran Jámblico considera más bien que nosotros debemos poner en conexión la variedad de los argumentos[1] <de Platón> con las cosas mismas y mirar cómo también en la naturaleza los contrarios están dominados por el uno y cómo el uno se diversifica y cuántas modificaciones asumen las mismas razones[2], siendo de una manera en la inteligencia del todo, de otra en el alma, de otra en la naturaleza y resultando finalmente de otra en la materia y a su vez cómo en la materia manifiestan todo tipo de alteridad dentro de su semejanza:

---

[1] *Lógoi* : se refiere a la manera de escribir de Platón, considerada por algunos —en este paso en cuestión Longino es el criticado (cf. Dillon, 1973, p. 271 - 272)—, según Jámblico, «como grandiosidad de la elocuencia».

[2] *Lógoi* : son las razones metafísicas, término de origen estoico, y que sirve para designar de manera general a los distintos niveles de ideas: las presentes en la inteligencia del todo, las presentes en el alma, las de la naturaleza, las mezcladas con la materia. Esta cuádruple escala de las ideas o razones y su apropiada manera de realizarse en cada escala es un rasgo básico de la concepción de Jámblico, cf. Dillon, 1973, p. 267. y tendrá un largo porvenir en la interpretación posterior neoplatónica de Platón. cf. Siriano, textos n. 7 y 104; Filópono, texto n. 12; Asclepio, texto n. 5, y p. 167, 24 - 34, cf. texto n. 69; Simplicio, texto n. 23. Sin embargo, en *De communi mathematica scientia*, los cuatro grados son el ser divino, puramente inteligible, el de los objetos matemáticos, el de las almas, el de los objetos sensibles, siendo el de los objetos matemáticos y el de las almas iguales en rango, pero distintos en condición, faltando el nivel de la materia, cf. O' Meara, 1990, p. 45 - 46; y p. 48 - 51, para las relaciones de la matemática con los otros niveles; y las confusiones en los conceptos de unidad, p. 83 - 84. La introducción de terminología estoica en el platonismo, más, el intento de armonizar el platonismo con el estoicismo se remonta a Antíoco de Ascalón, cf. W. Theiler, 1930, p. 35 ss.

esto es lo condigno del pensamiento de Platón, y no la grandiosidad de la elocuencia.

2. *In Nicomachi Arithm. introd.*, p. 74, 4 - 15

También la costumbre hace consistir la alteridad en dos: de ahí que los números que generan el número heteromeco[3] sean dos y que difieran entre sí en una unidad. De la identidad, que es igualdad y semejanza, de la alteridad, que es desigualdad y desemejanza, como de dos elementos que diferencian todas las cosas, les parecía a los sucesores de Pitágoras[4] que surgían en primerísimo lugar las características de los números por la contraposición de la díada a la unidad y ya por participación en estos y asimilación a ellos también todas las cosas del cosmos: y es que todas las demás cosas parecen imitar al número, pero el número tiene como sus propios principios la unidad y la díada.

3. *In Nicomachi Arithm. introd.* p. 61, 18 - 22

Si la razón del círculo se manifiesta en la unidad[5] y las figuraciones poligonales comienzan en la tríada, razonablemente sostuvieron los sucesores de Pitágoras[6] que la díada es indeterminada, puesto que por sí misma no delimita ninguna figura: la primera figura recta plana y elemento es el triángulo, porque tiene sus dos dimensiones en tres términos.

4. *Protréptico*, 6, p. 68, 18 - 69, 19

Pues bien[7], es fácil demostrar que somos capaces de poseer las ciencias de las cosas justas y de las convenientes e incluso de la na-

---

[3] Son heteromecos los números que difieren sólo en una unidad, por ejemplo, el cuatro y el tres, el cinco y el seis, cf. Asclepio de Tralles, *In Nicom. Arithm. Introd.*, I, p. 113 - 115.

[4] cf. texto n. 3.

[5] Porque dada un *única* recta que gira sobre sí misma termina formando la figura y *cerrándola* , cf. esta misma obra, p. 61, 6 - 18.

[6] Jámblico consideraba a Platón el séptimo sucesor de Pitágoras, cf. *Vita Pythag.* cap. 36, p. 142.

[7] Este texto no menciona a Platón, pero su argumentación es estrictamente platónica y mezcla nociones de los diálogos (medicina y gimnástica como ciencias del cuerpo,

turaleza y de cualquier otro tipo de verdad. En efecto, las cosas anteriores son siempre más cognoscibles que las posteriores y más las mejores por naturaleza que las peores. Y es que la ciencia lo es de las cosas determinadas y ordenadas más bien que de sus contrarias, incluso de las causas más que de los efectos. Y los bienes son más determinados y ordenados que los males, lo mismo que el hombre valioso lo es más que el hombre sin clase: que es necesario que las mismas cosas tengan entre sí la misma diferencia. Y son causas más bien las anteriores que las posteriores (ya que, si se eliminan aquellas se eliminan las que tienen su sustancia por obra de ellas, si se eliminan los números, se eliminan las longitudes, si las longitudes, las superficies, si las superficies, los volúmenes), y las letras son anteriores a lo que se llaman sílabas[8]. De modo que, si el alma es mejor que el cuerpo (puesto que por naturaleza es más principial) y técnicas y saberes del cuerpo son la medicina y la gimnástica (que a estas las consideramos nosotros ciencias y sostenemos que algunos las poseen), es evidente que también hay un cierto cuidado y técnica del alma y de las virtudes anímicas, y que somos capaces de poseerlas, si es que la hay también de cosas más difíciles de conocer y con menor cognoscibilidad. Igualmente ocurre en los temas de la naturaleza: porque por necesidad es muy anterior el conocimiento de las causas y de los elementos que el de sus derivados. Puesto que estos no pertenecen a las realidades supremas ni las realidades primeras proceden de estas, sino que de aquellas y por medio de aquellas surgen las demás y se constituyen en su estructura manifiesta. Sean el fuego, el aire, el número o cualesquiera otras naturalezas las causas y realidades primeras de las demás cosas, es imposible que conozcamos algo de las demás si las desconocemos a ellas: porque, ¿cómo iba uno a comprender una frase, si desconoce las sílabas, o cómo iba a conocer las sílabas sin conocer las letras?

---

cf. *Gorgias*, 464b - 465 d = 500 a - 501 = 517 c - 518 a) con otras de la enseñanza oral (el criterio de fundamentación asimétrica, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XI, 1, 1059 b 30 - 31, cf. texto 24, y textos n. 50 y 73), ocupando el ejemplo de las letras una posición mediadodra: aparece en los diálogos, pero es interpretado con los criterios de la fundamentación asimétrica, como en Aristóteles, cf. *Metafísica*, XIII, 10, 1086 b 14 - 1087 a 25, f. texto, n. 21 y I, 9, 993 a 4 - 10, cf. texto n. 3, y texto n. 19; y Sexto, *Adv. math.*, X, 249. Esto nos permite sacar conclusiones sobre la noción de la mayor determinación de los bienes que los males.

[8] Sigo, con Des Places, la lectura de Rabinowitz, *stoicheîa - syllabôn* , no *stoicheîon - syllabaí*.

XIX
CALCIDIO (ca. 295 - 357 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Calcidio es un obispo de la península ibérica que participó en los Concilios de Nicea (325) y Cerdeña (343)[1]. Su traducción y comentario del *Timeo* de Platón fue decisiva en el mundo latino hasta bien entrado el Renacimiento.

2. Se ha discutido bastante sobre sus fuentes[2]. Un par de indicaciones doy en los textos. Calcidio pone de relieve una falta de conocimiento histórico al atribuir a Pitágoras lo que son doctrinas de Platón —algo que también había hecho Sexto Empírico[3]— y el influjo masivo de las fuentes neopitagóricas en estos informes.

---

[1] cf. Van Winden, 1959, p. 1 - 2, para los datos biográficos.
[2] Un informe sobre esos debates en Van Winden, 1959, p. 5 - 9.
[3] cf. Sexto Empírico, *Adv. math.*, X, 248.

CALCIDIO
TEXTOS

1. *Comentario al Timeo,* 295 - 299, p. 297, 7 - 301, 20

(295) Es hora ya de reseñar la doctrina pitagórica[1]. Numenio[2], de la escuela pitagórica, al rechazar la teoría estoica de los principios con la doctrina de Pitágoras, —con la que, afirma, coincide la doctrina platónica[3]—, sostiene que Pitágoras[4] había designado a dios con el nombre de «singularidad»[5] y a la materia con el de «dualidad»; que esta dualidad, en cuanto indeterminada, no era en modo alguno generada, pero que, en cuanto limitada, decía que había sido generada; es decir, antes de tener conformación y de recibir forma y orden, estaba sin nacimiento y sin generación, pero que, en cuanto conformada e iluminada había sido generada por un dios ordenador y que, por tanto, ya que el suceso de la generación había sido posterior, había que pensar que aquel aspecto informe y completamente ingenerado era coeterno con dios, por el cual había sido ordenado. Pero que algunos pitagóricos, que no habían entendído correctamente este idea, pensaban que había sido sostenido <por Pitágoras> que

[1] cf. Des Places, 1973, frag. 52; Dörrie - Baltes, 1996, IV, 121. 2.

[2] Numenio de Apamea, neopitagórico de la segunda mitad del siglo II d. C., cf. Des Places, 1973, p. VIII; una exposición general de su doctrina en Krämer, 1964, p. 63 ss.

[3] Según Numenio, si se purifica la doctrina platónica de todas las adherencias que sus propios alumnos han introducido y con la que la han adulterado, coincidiría con la de Pitágoras, cf. O' Merara, 1990, p. 12 - 13.

[4] El informe que sigue es, probablemente, una traducción casi literal de Numenio, cf. Van Winden, 1959, p. 104 - 105; y es una aplicación a Pitágoras de las DNE de Platón, cf. también van Winden, 1959, p. 105 - 107; y para un comentario a todo el informe, cf. p. 103 - 121.

[5] La identificación de dios con la unidad, cf. Calcidio, parágrafo, 39.

también esa dualidad inmensa e indeterminada había sido creada por la única singularidad, al apartarse esta singularidad de su propia naturaleza y cambiarse al modo de la dualidad, pero sin razón, porque, entonces, lo que era, la singularidad, dejaría de ser y lo que no era, la dualidad, subsistiría, y de dios resultaría por conversión la materia, y de la singularidad la dualidad inmensa e indeterminada; pero esta opinión no es propia ni siquiera de hombres mediocremente instruidos. Finalmente, que los stoicos afirmaban que la materia es por su propia naturaleza delimitada y finita, pero Pitágoras que infinita y sin límite, y que, mientras ellos estiman que lo que es inmenso por naturaleza no puede ser reconducido a límite ni a orden, Pitágoras aseguraba que sólo la capacidad y el poder de dios lo podía hacer, porque lo que no puede la naturaleza, lo puede dios fácilmente, puesto que es él más potente y superior que todo poder y del cual la naturaleza misma recibe sus propias fuerzas.

(296) También Pitágoras, prosigue Numenio, estima que la materia está en flujo y no tiene cualidad alguna y, sin embargo, no es, como piensan los estoicos, una naturaleza intermedia y vecina de los bienes y los males —a este género ellos lo llaman «indiferente»—, sino completamente mala. Puesto que dios, como también piensa Platón, es origen y causa de los bienes, la materia de los males, pero que lo que procede conjuntamente de la especie y de la materia es indiferente, pero no, por tanto, la materia, sino que el mundo está mezclado con la bondad de la especie y la maldad de la materia; que, finalmente, se conserva, según los conocimientos de los antiguos teólogos, generado por la providencia y la necesidad.

(297) Consiguientemente, tanto los estoicos como Pitágoras están de acuerdo en que la materia es informe y carente de cualidad, pero Pitágoras piensa que es mala, los estoicos ni mala ni buena. De ahí que como cuando estamos en camino y aparecen algunos males, y se pregunten: «¿de dónde proceden los males?», respondan que la causa es que la degeneración es semilla de los males. Pero no nos han explicado todavía de dónde procede esta degeneración, porque según ellos son dos los principios de las cosas, dios y la materia, dios el bien sumo y excelente, la materia, tal como la conciben, ni buena ni mala. Pero Pitágoras no teme asentir a la verdad incluso con aseveraciones sorprendentes que chocan las convicciones de la gente; porque afirma que, al existir la providencia, por necesidad también existen los males, precisamente porque hay materia y está cargada de maldad. Porque si el mundo consta de materia, ha sido

hecho con seguridad de una naturaleza en otro tiempo mala y, por eso, Numenio alaba a Heráclito por criticar a Homero que había deseado el fin y la eliminación a los males de la vida sin advertir que con ellos busca la autodestrucción del mundo, si es que la materia, que es fuente de los males, queda eliminada[6]. El mismo Numenio elogia a Platón por enseñar la doctrina de las dos almas, una benefactora al máximo, la otra, a saber, la materia, perversa[7] que, aunque fluctuante en sus reconditeces, sin embargo, puesto que se mueve con un movimiento íntimo propio, es necesario que viva y en cuanto alma converja con la ley de todas aquellas cosas que se mueven con un movimiento propio; esta es autora y promotora de la parte pasible del alma, en la que hay algo corpóreo y mortal y semejante al cuerpo, lo mismo que la parte del alma racional se sirve como de su autor de la razón y de dios.

Además, el mundo de aquí ha sido hecho por dios y la materia. (298) Por tanto, según Platón, los bienes del mundo le son inherentes por la liberalidad de dios como un padre, y los males se le pegan por el vicio de la materia, la madre[8]. Por eso, en vano se trata de entender que los estoicos propongan como causa no sé qué corrupción, cuando afirman que los males que ocurren provienen del movimiento de las estrellas. Porque las estrellas son cuerpos y fuegos celestes; pero la nodriza de todos los cuerpos es la materia, con lo cual todo lo que el movimiento sideral perturba con menos utilidad y provecho parece también tener su origen en la materia, en la que hay mucha inmoderación, fuerza intempestiva, azar y un como exceso agitado a placer. Y así, si la divinidad la controló, como cuenta Platón en el *Timeo*[9] y la recondujo al orden desde su abandono intrínseco y turbulento, esta su inmoderación confusa aparecerá en lo sucesivo con seguridad como una cierto azar y una especie de infortunio y no como decisiones salvadoras de la providencia. Por tanto, el alma de la materia, según Pitágoras, no está desprovista de sustancia alguna, como piensan muchos, y se opone a la providencia, puesto que gestiona con las fuerzas de su maldad la lucha contra sus decisiones; pero la providencia es obra y tarea de la divinidad, mientras que la temeridad ciega y fortuita es del linaje de la materia, aunque resulta evidente, según Pitágoras, que la mole de toda realidad ha sido cons-

---

[6] cf. Presocráticos, DK. 22 A 22.
[7] cf. Platón, *Leyes*, 896 e 4 ss; 897 d.
[8] cf. Platón, *Político*, 273 b 6 - c 2.
[9] cf. Platón, *Timeo*, 47 e - 48 e.

truida por el concurso de la divinidad y de la materia, o sea, de la providencia y de la fortuna, pero que, una vez que se impuso el orden en la materia, se convirtió ella en hacedora de los dioses corpóreos y nativos, pero que su suerte es en gran parte buena, aunque no total, porque dios no había podido eliminar por completo su deficiencia natural. (299) La divinidad, por tanto, adornaba a la materia con su magnífico poder y corregía con todo tipo de medios sus deficiencias sin anularla, para que la naturaleza material no pereciese por completo y sin permitir tampoco que se expanda ni se extienda por doquier, sino que transforma su entero estado dándole forma y lustre, uniendo el orden a la confusión desordenada, la medida a la inmoderación y la belleza a la fealdad, permaneciendo en su naturaleza, que pudo ser cambiada y revocada de un estado desafortunado a otro mejor.

Finalmente Numenio niega —y niega con razón— que la suerte de las cosas generadas esté completamente inmune de deficiencias, ni en las artes humanas, ni en la naturaleza, ni en los cuerpos de los animales, ni incluso en los árboles o arbustos, ni en los frutos, ni en el ámbito del aire, ni en el flujo de las aguas, ni siquiera en el cielo mismo, al mezclarse con la providencia en todas partes como una especie de mancha de la naturaleza inferior. Este mismo <Numenio>, al tratar de presentar una imagen desnuda de la materia y traerla como a la luz, desprovista de todos los cuerpos con los que está adherida y que en su seno se prestan mutuamente sus formas y cambian mutuamente, manda pensar con el ánimo aquello mismo que ha quedado vaciado después de toda esta operación, y llama a eso «materia y necesidad»; y afirma que de ella y de dios se ha constituido la máquina del mundo, bajo la dirección de dios, con la obedencia de la necesidad.

Esta es la doctrina de Pitágoras sobre los orígenes.

2. *Comentario al Timeo*, 53

(53) De todo esto[10] se puede ver, puesto que los pincipios más antiguos de las cosas son la esencia, o sea, la sustancia, y esta doble y gemela diversidad[11], extraordinariamente antigua, de la naturaleza,

---

[10] cf. Platón, *Timeo*, 36 b 6 - c 2; 37 a 2 - b 3.

[11] En la doctrina del alma del cosmos sigue al *Timeo*, 34 c ss.

la una indivisible, la otra divisible, que el alma, que es compuesta, consta desde el origen de los tiempos de ambas sustancias, de la misma y, al tiempo, diversa naturaleza, y que, por tanto, su naturaleza se adapta al máximo a la naturaleza de los números[12] que, conste, son anteriores incluso a las mismas formas geométricas, que por necesidad deben radicar en algún número, por ejemplo, las figuras de tres, de cuatro e incluso de más lados, y también las que se llaman exaedros y octaedros: estas figuras no pueden ser sin los números, pero nada impide que los números existan sin estas figuras. Por tanto, el nacimiento de las números resulta ser el más antiguo todas las razones. Pero, a su vez, comienzos y principios de los mismos números son la individualidad y la dualidad, puesto que consta que estos dos números son los orígenes de los demás números. Por esa razón se concluye que el alma, formada de esta doble sustancia y templada por la naturaleza gemela del poder de los números, y vivificadora de los cuerpos y animales celestes, que tienen razón y conocimiento, tiene conocimiento de todas las cosas de cuyas potencias está ella misma constituida.

---

[12] La teoría de los números encierra la reducción geométrica por fundamentación asimétrica, aunque no especifica qué individualidad y qué dualidad son los principios de los números, si las principiales o —lo que es más probable— los dos primeros números de la serie natural. Toda la doctrina de este texto está tomada, seguramente, de Numenio, cf. Van Winden, 1959, p. 105.

XX
TEMISTIO (317 - 393 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Temistio es un filósofo metido a político que en la corte imperial de Constantinopla alcanzó gran renombre y preeminencia en los dos ámbitos. A partir de los años 340 comienza a enseñar filosofía en su propia escuela. Como político se interesó por la tolerancia para con los cristianos (contra Juliano) y para con los paganos (frente a Teodosio)[1].

2. Comenzó escribiendo comentarios filosóficos a Aristóteles, que son paráfrasis para ayudar a sus alumnos en la brevilogía aristotélica y en su orden expositivo[2]. Los comentarios conservados de Temistio proceden del 345 d. C. en adelante. Y son de índole muy diferente a los de Alejandro. Se presentan como paráfrasis, rara vez el autor amplifica y casi nunca critica: el lector debe escuchar con suma atención para captar las interpretaciones[3]. De una noticia de Focio, que distingue entre paráfrasis y comentarios en Temistio[4], se ha querido concluir que habría escrito también comentarios al modo convencional, hoy todos perdidos[5]. Pero parece que ha sido hoy ya rechazada esa propuesta[6].

---

[1] Para su biografía, cf. J. Vanderspoel, 1995.
[2] cf. Temistio, *In Analytica posteriora*, I, p. 1, 2 - 2, 4.
[3] Una exposición de los criterios hermenéuticos de Temistio en estas paráfrasis, cf. Schroeder - Todd, 1990, p. 35 - 36.
[4] cf. Focio, *Bibl.* Cod. 74, I, 153 Henry = 52 a, 15 - 19 Bekker.
[5] cf. C. Steel, 1973.
[6] cf. H. J. Blumenthal, 1979.

Escribió dos tipos de obras[7]:

2. 1. Las paráfrasis filosóficas a Aristóteles: *Categorías, Tópicos* (ambos perdidos); ***Analíticos posteriores, De anima, Física; De coelo,*** conservado en hebreo.

Focio asevera que escribió también comentarios sobre Platón[8]; pero no se conserva el menor resto.

2. 1. 1. Del *Comentario a la Metafísica* se conservan sólo el del libro XII y es muy posible que lo conservado sea, a su vez, un resumen del comentario original: al menos, es un comentario más escueto que los otros. Sólo poseemos su traducción al hebreo y al latín: de este último idioma he traducido yo.

2. 2. Quiere hacer llegar también la filosofía al gran público y compone para ello 36 ***Discursos,*** importantes para conocer su ideario filosófico y político[9].

3. La modestia aparente de estas paráfrasis no deja de plantear problemas de fuentes. Se le considera hoy como el último gran comentarista aristotélico de Aristóteles, sin demasiados influjos del neoplatonismo[10]. Lo cual, en una época en que el platonismo domina pr completo el panorama filosófico, no deja de representar una cierta originalidad. Sólo en el *Comentario al «De anima»* cita con alguna frecuencia sus fuentes. Y son básicamente otras obras, perdidas o no, de Aristóteles, *(Sobre la filosofía,* cf. texto n. 15, el *Nerinto,* cf. texto n. 2, el ***Eudemo, In De anima,*** p. 107, 4) y de Jenócrates *Sobre la naturaleza, **In De anima***, p. 12, 1, cf. texto n. 15; y también p. 31, 4 y 32, 34).. Esto podría inducir a pensar que en algunos aspectos conflictivos, por ejemplo, el de la aplicación del modelo dimensional y numérico al alma, confunde Temistio a Platón con sus discípulos.

4. Pero creo que en los puntos pertinentes para esta antología estos escrúpulos son infundados. Porque:

---

[7] Sobre las obras de Temistio, cf. G. Dagron, 1968, p. 14 - 16; y Vanderspoel, 1995, p. 225 - 229.

[8] cf. Focio, *Bibl.* Cod. 74.

[9] Temistio ha resumido en varios lugares su autoconciencia de filósofo, entre otros, *Oratio* 23, 294 d - 297 a; sobre esta autoconciencia, cf. Vanderspoel, 1995, p. 230 - 240.

[10] cf. Blumenthal, 1990.

4. 1. es correcta, aunque somera, la exposición de la teoría de los principios por Temistio (cf. textos n. 3 - 6).

4. 2. Es correcta y coincidente con Aristóteles su exposición de la teoría de los números ideales atribuida a Platón: que son principios de las cosas, que las ideas son números, que son finitos y encerrados en la década (*In Physicam*, p. 80, 3, cf. texto n. 5; I*n De anima*, p. 11, 20 - 27, cf. texto n. 14).

4. 3. Es coincidente con Aristóteles la explicación de la dimensionalidad del alma. Como Aristóteles se la atribuye a Platón (cf. texto n. 94) y Temistio nos informa de que se puede encontrar en el *Sobre la naturaleza* de Jenócrates (cf. texto n. 14), hemos de suponer que esta obra, muy larga, por lo que sabemos por otras fuentes[11], contenía no sólo la doctrina de Jenócrates, sino también la exposición de las teorías de otros autores, entre ellos Platón. Y que en la Academia platónica no había unanimidad incluso en asuntos fundamentales es algo sabido. Temistio no tiene motivos para confundir las doctrinas de Platón con las de sus discípulos, precisamente porque maneja las obras de Platón, las de Aristóteles y las de Jenócrates, por lo menos: está mejor informado que nosotros.

4. 4. Un indicio es que después de haber expuesto la estructura dimensional del alma, recoge sin comentario, como una teoría diferente la de quienes sostienen que el alma es una «número semoviente» que, como sabemos, es la de Jenócrates. O Temistio no ha leido el *Sobre la naturaleza* o no entiende la diferencia entre las tesis de concebir el alma como automotora y la del número semoviente o su atribución a Platón es correcta. Las relativamente abundantes citas de esa obra, cuyo contenido no se deja reducir a lo que conservamos de Aristóteles, excluyen la primera posibilidad; el comentario de Aristóteles y del propio Temistio a la diferencia y atribución de las dos definiciones del alma excluyen la segunda. Luego hemos de pensar que su atribución a Platón del modelo dimensional es correcta. Lo cual no excluye que también la compartiera Jenócrates.

---

[11] cf. Diógenes Laercio, IV, 11, le atribuye 6 libros.

4. 5. También se puede sospechar que tanto Aristóteles como Temistio usan la misma fuente de información en la teoría dimensional del alma y su atribución a Platón: el *Sobre la naturaleza* de Jenócrates. Pero esto no quita ninguna verosimilitud a esta noticia, sobre todo, cuando disponemos del *Timeo* y es fácilmente adaptable a lo expuesto en este diálogo.

5. Con todo, es somera la visión que nos da Temistio del platonismo, a pesar de la precisión acertada en el concepto del infinito (cf. textos 5 y 6). Falta una sistemática, aunque no las alusiones, al doble camino de acceso a y derivación desde los principios.

TEMISTIO
TEXTOS

ENSEÑANZA

1. *Orationes*, 21, 245 c - d[1]

... Y puesto que tampoco a Platón, el sabio, nada le impidió ser sabio el que, cuando explicara en el Pireo[2], afluyeran y se agolparan no sólo el pueblo que bajaba de la ciudad, sino también de los campos y viñedos y de las minas de plata. Y es que, cuando iba exponiendo sus razonamientos sobre el bien, se transtornaba la multitud y desbordaban el recinto y, al morir, legó la sala únicamente a los que habían tratado asiduamente a Platón.

2. *Orationes*, 23, 295 c - d[3]

Este hombre[4], que había tratado poco o mi seriedad o mi diversión, soportó también poco la misma experiencia que la filósofa Axiotea, que Zenón de Citio y que el aldeano Corintio. Axiotea[5], lei-

---

[1] Este discurso fue pronunciado en el 355 - 356 d. C., cf. J. Vanderspoel, 1995, p. 94 - 95.

[2] El Pireo era el puerto de Atenas y zona, por tanto, muy frecuentada, muy poblada y por gente de muy diversa procedencia. Debe ser una exageración de orador, basada en la escenografía de la *República*, 327 a - 328 b 3, que se desarrolla en el Pireo durante las fiestas de Bendis o Atenea, en la noticia de Aristóxeno sobre la publicidad de los cursos de Platón, y en Epícrates.

[3] Este dscurso fue pronunciado el 358 - 359, d. C., cf. Vanderspoel, 1995, p. 106 - 11.

[4] Recogido como fragmento 1 del *Nerinto* en Ross, 1979 (1955).

[5] Era la alumna de Platón, cf. Diógenes Laercio, cf. texto n. 1.

do que hubo alguno de los escritos que había compuesto Platón sobre *La política*, se marchó volando de Arcadia a Atenas y asistió a las clases de Platón, poco menos que olvidándose de que era mujer, lo mismo que Aquiles el de Licomedes. El aldeano Corintio, encontrándose con *Gorgias* —no con Gorgias en persona, sino con el diálogo escrito por Platón para refutar al sofista—, abandonando al punto su campo y sus viñas, puso su alma a disposición de Platón y la sembró y plantó con sus doctrinas. Este es a quien hace honor Aristóteles en su diálogo *Corintio*[6]. Son muy conocidas y cantadas por muchos las noticias sobre Zenón, que *La defensa de Sócrates* le trajo desde Fenicia al Pórtico Pintado[7].

PRINCIPIOS

3. *In Physicam*, I, 4, 187 a 12 - 20, p. 13, 11 - 17

Unos <físicos> conciben como principio a uno de los elementos y luego a partir de él elaboran los demás sirviéndose de la densidad y de la rareza, contrarios estos de los que sus más universales serían el exceso y el defecto, bajo los cuales[8] hay que colocar también lo grande y lo pequeño, los principios de Platón. Pero en Platón lo grande y lo pequeño significan la materia, y el uno, me refiero a la forma[9], la causa eficiente, mientras que los físicos hacen del uno un sustrato y materia, y de los contrarios diferencias y especies[10]

4. *In Physicam*, I, 9, 191 b 35 - 192 a12, p. 32, 2 - 27

Platón, después de afirmar que la materia no es ninguno de los entes, se ocupa de la privación, pero no correctamente. Porque sucede que explica las generaciones de los entes a partir del no ente en

---

[6] Quizás una confusión de Temistio del *Nerinto* de Aristóteles, cuyo título se conserva únicamente en Diógenes Laercio V, 22.

[7] Zenón de Citio (333 - 260 a. C.), fundador de la Stoa, llegó a Atenas el 312 a. C. y hay otras noticias más o menos legendarias sobre los motivos de su venida a Atenas, cf. Steinmetz, 1994, p. 519 - 520.

[8] El exceso y el defecto.

[9] En Temistio se conserva el sentido activo de la especie aristotélica, no el de inicio del movimiento, de ahí esa advertencia y restricción al tiempo.

[10] De esa materia.

cuanto no ente. En efecto, en cuanto elogia a Parménides por afirmar que el ente es uno, y no uno lo que está al margen del ente, en esa misma medida genera las cosas a partir del no ente sin más. Porque no es posible que siendo uno el ente y lo que está al margen de éste no ente, no un no ente de alguna manera ni no ente por accidente, sino no ente sin más, como pensaba Parménides, se respete la naturaleza de la materia, que en cierta manera es, pero en cierta otra no, es decir, es en potencia, pero no en acto. (...).

Quienes hablan de lo grande y de lo pequeño, signifiquen con estas palabras ya uno ya dos, apuntan, sin embargo, en ambos casos a la materia. Pues bien, ellos no entienden que los principios sean tres realidades, sino sólo en la expresión: porque para ellos lo grande y lo pequeño no significa el uno la materia y el otro la privación, sino ambos a una la materia, y descuidaron la privación y no la distinguieron en la definición[11].

5. *In Physicam*, IV, 4, 203 a 4 - 16, p. 79, 19 - 80, 27

Pues bien, los pitagóricos y Platón[12] convierten a lo infinito en principio haciendo de él una sustancia y naturaleza por sí misma, no

---

[11] Sostiene Temistio también, como Aristóteles, cf. texto n.14, que lo grande y lo pequeño es un único principio, pero lo justifica por comparación entre los conceptos aristotélicos de materia y privación.

[12] Pitagóricos y Platón sostienen las siguientes tesis sobre el infinito, según Temistio:

I. Autonomía del infinito con respecto a cualquier elemento material; Platón y los pitagóricos.
II. Pitagóricos sólo:
   1) lo infinito es inmanente al mundo sensible;
   2) lo infinito es número;
   3) sólo el par es infinito, no el impar: razones:
      — su divisibilidad dicotómica
      — la construcción siempre de la misma figura en la gnómones.
III. Platón sólo:
   4) lo infinito es principio de lo sensible y de lo inteligible;
   5) hay una escala desde lo sensible a los principios, en los siguientes grados:
      — las ideas son principios de las cosas sensibles;
      — las ideas son números;
      — el principio generador de los números es la díada;
      — principios de la díada son lo grande y lo pequeño (cuyas formas o especies son la mitad y lo doble, la poquedad y la pluralidad, el exceso y el defecto);

afirmando que la tierra o el agua o cualquier otro cuerpo son lo infinito, sino sustanciándolo[13] como cierta naturaleza infinita en lo infinito.

Sin embargo, difieren entre sí en muchos aspectos. Los pitagóricos piensan en el número como lo infinito, pero no un número separado ni incorpóreo, sino en cuanto principio de las sustancias sensibles, según ellos. Educen, en efecto, a partir de los números todas las cosas sensibles y de ahí que todo se asemeje al número y que la *tetractys* [14] sea la fuente de la naturaleza y elucubran si también fuera del cielo hay algo infinito, sin conseguir definir nada concreto ni útil para nada. Platón, en cambio, fuera del cielo no concibe nada ni corporal ni incorpóreo: no coloca las ideas ni fuera del cielo ni en lugar alguno y, sin embargo, lo infinito no sólo es principio en las cosas sensibles, como ellos afirman, sino también en las inteligibles: y es que el número es para él principio tanto de las sensibles como de las inteligibles. Y hace a las ideas números. Y principio del número es la díada, y principios, a su vez, de la díada son lo grande y lo pequeño, lo doble y la mitad, la poquedad y la pluralidad y el exceso y el defecto[15]: en todos ellos se manifiesta directamente lo infi-

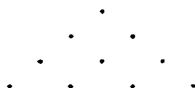
---

— lo grande y lo pequeño son lo infinito.

6) modos de demostración de esta doble infinitud son:
   — la división física de los cuerpos: la dicotomía los va haciendo menores en tamaño y más plurales en cantidad, indefinidamente;
   — la suma y la sustracción de los números, indefinidamente prolongada.

[13] Al principio.

[14] *Tetractys* era la tétrada pitagórica formada por los cuatro primeros números naturales, cuya suma originaba el diez. La representaban en forma de triángulo:



y por ella juraban: era el anagrama de su grupo.

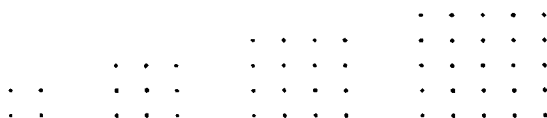
Tenía carácter teórico modelo, cf. G. Bueno, 1974, p. 155 - 156; y Van der Waerden, 1979, p. 100 - 115.

[15] Emplea aquí Temistio la noción de principio con cierta laxitud, para indicar que todos ellos son componentes de la díada primera: doble y mitad, por que, tomada unitariamente, la díada es doble que sus dos unidades componentes; poquedad y pluralidad, por ser estos los principios más generales del ámbito de los números; exceso y defecto, por el doble proceso de camino hacia lo infinitésimo y hacia lo infinitamente grande que representa, como explicará en texto n. 6. Pero, como recoge la conclusión y acaba de decir en la presentación de la doctrina platónica, el principio material platónico por antonomasia es lo grande y lo pequeño. Ver también p. 32, 22 - 27, cf. textos n. 4; y también textos n 3 y 12.

nito, lo interminable e indeterminado según la divisibilidad de los cuerpos y el incremento de los números. También en esto difieren los pitagóricos de Platón, porque ellos sostienen que no todo número es infinito, sino sólo el par: la causa de que este sea infinito es su divisibilidad en dos partes iguales. Él es también por naturaleza generador de infinitud, en los entes que tienen lo par, pero es delimitado por lo impar: este, en efecto, añadido al par, impide la división al infinito. Añaden también otra señal de que el impar es causa del límite y el par de la infinitud: toman una unidad y le van sobreañadiendo los impares sucesivos uno tras otro, por ejemplo, 3, 5, 7 y 9. Pues bien, el sobreañadido de cada uno de estos mantiene siempre en cada caso el mismo resultado: que sea el cuadrado del número sucesivo: 4, 9, 16 y 25[16]. Por eso, los aritméticos llaman «gnómones» a los impares, porque los trazados sucesivamente, como los números lineales[17], en torno a los anteriores conservan la forma del cuadrado. Qué es un gnómon, lo puedes conocer por la geometría: que no se les puede describir estas cuestiones a los que son completamente ignorantes. Los impares son, pues, salvaguardadores de la forma y vigilan por el uno. Sin embargo, los pares, añadidos a la unidad sucesivamente construyen continuamente una forma nueva y esta diferencia camina hacia el infinito: un triángulo, luego un heptágono, luego lo que venga. Así, pues, para los pitagóricos únicamente el par resulta un número infinito. Platón hace dos infinitos, lo grande y lo pequeño: ambos, en efecto, avanzan hacia lo infinito en la división de los cuerpos, el uno en la sustracción, el otro en el incremento.

---

16 Si construimos un gnómon (cf. Aristóteles, texto n. 11) según la explicación de Temistio y partiendo de la unidad, obtenemos las siguientes figuras:



Como base, a partir del dos, obtenemos la serie de los números naturales; y en todos los casos la suma del número impar sucesivo origina un cuadrado del número base. La figura se conserva, por tanto, la misma. En los impares la razón de la base a la altura varía en cada caso. Inténtelo construir el lector.

17 Número lineal es un número primo, que, al no ser el resultado del dos factores, no puede ser representado en la teoría de los números figurados, más que por una línea, por ejemplo, el tres . . . , cf. Michel, 1950, p. 298.

6. *In Physicam*, III, 6, 206 B 3 - 33, P. 93, 11 - 94, 5

Que no se nos escape que en las magnitudes no hay sólo un infinito por división, sino también por suma: en una magnitud finita, en tanto la división procede hacia un lado, en eso mismo la suma avanza hacia el otro. Así, pues, si la división procede al infinito, también la suma, pero en sentido inverso: lo que quitamos a uno lo añadimos al otro. Pero no toda división ni suma proceden al infinito: si se conciben magnitudes siempre iguales entre sí, al dividirlas se perderá el todo, cualquiera que sea, pero hay que hacer la división en la misma razón, no en la misma magnitud. En efecto, si desde el comienzo divides la mitad y tomas siempre la mitad, conservarás en la división del resto la misma razón, pero no la misma magnitud, y únicamente así será posible una división indefinida; y también una suma. Lo infinito[18] está en ambos en potencia, pero de distinta forma, porque, al dividir, es posible tomar siempre una cantidad menor que una cantidad dada, pero, al sumar, no es posible tomar una cantidad mayor que cualquier otra cantidad: que nada hay mayor que todo, por ejemplo, el cielo, sino sólo de lo que encierra la posibilidad de aumentar por división la otra parte, puesto que, si fuera posible tomar algo mayor que cualquier magnitud dada, habría un cuerpo infinito en acto, del tipo que sostienen los físicos. (...). Pero por eso Platón concibió dos infinitos, lo grande y lo pequeño, asimilando el uno a la suma, el otro a la división, y dando a entender que consiste inherentemente de ambos. Sin embargo, después de haber construido los dos, no se sirve de ninguno de ellos en sus principios (son principios, según él, los números): en efecto, en los números no hay un infinito ni por división ni por suma: que el primero no lo tienen (se paran en la unidad), el otro él mismo lo niega: los habría aumentado, puesto que sostiene que el número llega hasta la década y a partir de ahí se vuelve periódico.

[18] Temistio, comentando a Aristóteles, está pensando en la infinitud física, no en la numérica ni en la geométrica, y sostiene con él:

i) que no hay una infinitud en acto, sino sólo en potencia;

ii) que el cuerpo físico es infinitamente divisible: no hay, por tanto, átomos;

iii) que el universo («cielo») es el tope de todas las realidades físicas, el todo con respecto a ellas: por tanto, no puede haber una cantidad mayor que él.

7. *In Metaphysicam*, XII, 1, 1069 a 27 - 28, p. 2, 25 - 28

Quienes viven, entonces, en esta época[19], es decir, los ejercitados en el arte de la discusión, *afirman* [20] que *hay que atribuir* la dignidad de *sustancia* más a los universales que a los singulares, *incluso* proponen a los *universales* como principios de los *singulares*; pues afirman que el hombre universal es principio de Sócrates y de Platón, y el caballo universal de este y del otro caballo.

8. *In Metaphysicam*, XII, 1, 1069 a 30 - 34, p. 3, 36 - 4, 6

Unos dividían, en efecto, *esta primera sustancia en dos partes*, otros establecían una única naturaleza. Quienes[21] la dividían colocaban las formas y las dimensiones matemáticas como sustancias anteriores a las sensibles y, además, como elementos de estas; pero quienes[22] afirmaban que la sustancia inteligible es única, proponían que las dimensiones matemáticas mismas eran sustancias y rechazaban la forma.

9. *In Metaphysicam*, XII, 8, 1073 a 17 - 22, p. 25, 34 - 39

En efecto, quienes introdujeron[23] las formas afirman que estas son sustancias inmateriales e inmóviles, pero no dicen nada sobre su número y dejan el asunto confuso en cuanto a su cantidad, cuya

---

[19] Es la interpretación de Temistio de «los ejercitados en el arte de la discusión», refiriéndose, sin duda, a los académicos, y basándose en Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 32 - 33, cf. texto n. 1.

[20] Las cursivas son del original latino transmitido a nosotros y que recogen la traducción literal de las palabras de Aristóteles.

[21] Platón y los platónicos.

[22] Espeusipo y seguidores. La tesis de que las dimensiones matemáticas son sustancias era atribuida por Aristóteles a todos los académicos, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11 - 12, cf. texto n. 45.

[23] «Introdujeron» (*induxere*, *eiságousi*) es una expresión más propia de Alejandro (por ejemplo, texto n. 42) que de Aristóteles, que utiliza «proponer» (*tithémenoi*, *epilambánontes*) . Se refiere a la primera teoría de las ideas, la que las concibe independientemente de los números: es una teoría de Platón, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 4, 1078 b 9 - 12, cf. texto n. 4.

suma se desconoce. Pues *tambien quienes* afirman que las ideas son números[24] a veces *las extienden hasta el infinito, otras ponen como su número final la década.*

COSMOS

10. *In Physicam*, IV, 2, 209 b 11 - 17, p. 106, 16 - 23

Así, pues, también por esto es posible que el lugar se asemeje a la materia, pero, sobre todo, porque recibe numerosas formas y especies corporales sin que él cambie. Por esta semejanza[25] también Platón afirma en el *Timeo* que la materia y el campo son lo mismo[26]: sostiene que lo que participa de las ideas (eso es la materia) y el campo (eso es el lugar) son idénticos. Sin embargo, dice Aristóteles que la materia recibe las especies de una manera en el *Timeo* y de otra en las doctrinas no escritas: allí por participación, en las doctrinas no escritas por asimilación.

11. *In Physicam,* IV, 2, 209 b 33 - 210 a 2, p. 107, 13 - 16

Si Platón está empeñado en hacer de la materia lugar, observa que afirma, entonces, que las ideas y los números ideales están en un lugar: a ambos les subtiende la materia, como dije, a la que a veces llama grande y pequeño, a veces lo participativo.

12. *In Physicam*, III, 2, 201 b 18 - 21, p. 72, 10 - 73, 13

Que hemos situado bien el cambio en el acto de la potencia en cuanto potencia, resulta evidente también por lo que los demás dicen al afirmar que el cambio es alteridad, desigualdad y no ser: si alguna de estas categorías fuese cambio, los entes que tuvieran algo de ellas, estarían también en completo cambio. (...).

---

[24] Platón y seguidores.

[25] Recogido como testimonio del *Sobre el bien*, de Aristóteles, en Ross, 1979, p. 111.

[26] cf. Aristóteles, textos n. 104 y 105.

Quienes sostienen que el cambio es no ente (estos podrían ser los pitagóricos[27]) (...).

Pero si cambian, replicarán, cambiarán de una alteridad a otra. (...).

La causa por la que colocaban el cambio en la alteridad, la desigualdad y el no ser era que les parecía que el cambio es algo indeterminado: en efecto, cuando se lo delimita, cesa. Y para ellos eran indeterminados todo lo antedicho, la alteridad, la desigualdad, el no ser, como también todos los demás principios del otro lado de la tabla de contrarios.

13. *In Physicam*, IV, 4, 211 b 10 - 19, p. 113, 8 - 12

Distancia es lo pensado como lo intermedio de los extremos de lo envolvente, por ejemplo, lo intermedio de la superficie cóncava de la jarra. Es, pues, antigua esta opinión, atribuida también a quienes hablan del vacío e igualmente la siguen el grupo en torno a Crisipo[28] y, luego, Epicuro. Algunos atribuyen también a Platón esta tesis.

ALMA

14. *In De anima*, I, 2, 404 b 16 - 21, p. 11, 18 - 12, 33

Igualmente en los libros *Sobre la filosofía*[29] está definido que el animal en sí consta de la idea misma del uno y de la primera longitud, anchura y profundidad, y de modo semejante las demás ideas. En efecto, aquellos filósofos pensaban que la naturaleza incorpórea aventajaba con mucho a la cantidad continua, por no consistir en la pura cantidad, sino por ser más propia de lo delimitado: y es que su-

---

[27] Y los platónicos, puesto que las categorías de alteridad, desigualdad y no ser son platónicas, cf. Aristóteles, cf. textos n. 107 y 108. Quizás para el tiempo de Temistio los pitagóricos las han integrado en su enantiología y nuestro referente está mencionando a esa compuesto histórico de pitagorismo y platonismo, cf. Sexto, *Introducción*, 5, Diógenes, *Introducción*, 4.

[28] Crisipo (281 / 277 - 208 / 204 a. C.) intentó sistematizar la doctrina estoica, gran lógico, que compuso más de 500 libros.

[29] Obra perdida de Alejandro, *Introducción*, 9. 3, y Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404 b 20, cf. texto n. 94.

ponían que una pluralidad compuesta de hénadas verdaderas era propia de esa naturaleza, no como las que nosotros utilizamos en las unidades corporales, de las que ninguna es con precisión una, sino muchas, más bien infinitas. Por eso, también llamaban «ideal» a este número, por estar compuesto de especies, y a esos números los hacían especies de los entes. «Todas las cosas se asemejan al número».

Pues bien, del animal en sí, es decir, del cosmos inteligible, proponían como elementos primeros de entre los números ideales la idea del uno, la de la primera díada, la de la primera tríada y la de la primera tétrada. Y puesto que en el mundo inteligible deben manifestarse por completo los principios del sensible y el mundo sensible consta ya de longitud, de anchura y de profundidad, declaraban que la díada primera era la idea de la longitud: que la longitud es desde un uno a otro uno, es decir, desde un punto a otro punto; la primera tríada era el número de la longitud a una con la anchura, porque la primera figura plana es el triángulo; y la primera tétrada lo era de la longitud, la anchura y la profundidad: la primera figura con volumen es la pirámide. Todo esto se puede tomar del *Sobre la naturaleza*[30] de Jenócrates. Así, pues, construían el animal en sí, es decir, el cosmos inteligible, a partir de los primeros principios, y sus partes a partir de los que les siguen: que las mismas relaciones que guardan las cosas sensibles entre sí, esas mismas tienen sus ideas respectivas entre ellas.

Además, exponían este mismo argumento de otra manera. Puesto que el alma se sirve de numerosas potencias para captar los entes, de la inteligencia, ciencia, opinión y percepción, precisaban que el alma tiene inteligencia a partir de la idea del uno, y ciencia a partir de la díada primera: que también la ciencia va desde lo uno a lo uno, desde las premisas a la conclusión; la opinión a partir de la tríada primera, que era también el número de la superficie: y es que en la opinión de las premisas se sigue tanto lo verdadero como lo falso; la percepción a partir de la tétrada primera, a partir de la cual se forma también la idea del cuerpo sólido: que la percepción versa sobre este tipo de cuerpo. De todos los entes, entonces, era principios las especies y el número ideal, y elementos del número mismo son el uno y la díada indeterminada, que proponían a la base del uno para la generación de la pluralidad de los números: puesto que del uno mismo,

---

[30] Obra perdida, cf. *Introducción*, 2.

si es que en realidad es uno, no podría sacarse ninguna otra cosa y puesto que hay una pluralidad en las especies, debe haber otra naturaleza subyacente al uno, de la cual proceda la pluralidad, a la que llamaban díada indeterminada: díada, porque es divisible y forjadora de pluralidad, indeterminada porque no tenía un límite propio, sino que el cerco de cada especie era trazado en ella por el uno, y subsistiendo esta naturaleza junto al uno forjaba así en su pluralidad el número ideal, e imagen de ella era la materia de los cuerpos, como la forma material lo era del uno. Así, pues, el alma estaba compuesta de los mismos números de los que se componía el número ideal, compuesta no por estar mezclada, sino por ocupar la posición intermedia, al estar educida por el uno, pero al educir ella una naturaleza divisible en los cuerpos; al estar, pues, compuesta, por los mismos principios conoce los entes de modo semejante a los números ideales.

De esta manera, en efecto, Timeo en Platón y el propio Platón explican la captación de los entes por el alma por su parentesco con los principios. Había también otros que también entrelazaban a una en la explicación del alma los dos, a saber, el movimiento y el conocimiento, como el que[31] declara que el alma es un número que se mueve a sí mismo, indicando con «número» su capacidad cognitiva y con «moverse a sí mismo» la capacidad cinética.

---

[31] Jenócrates, cf. Aristóteles, texto n. 96.

XXI
ESTOBEO[1]

Eclogé physic. I, 49, 32, p. 363, 26 - 364, 28 (Wachsmuth)

A continuación paso a catalogar por grupos a los que han colocado la esencia del alma en una esencia matemática.

Un único género es el suyo, la figura, que es límite de la distancia, y ella misma es la distancia. Pues bien, entre estos Sebero el platónico[2] la definió así, y Espeusipo «en la idea de lo que posee todas las dimensiones». Quizás algún otro podría pedirles, como motivo unificador de todos estos, que la definieran más estrictamente y en toda su amplitud.

El número es otro género. Y también algunos pitagóricos aplican sin más al alma el número: por ejemplo, que es semoviente Jenócrates, como envuelta en razones Moderato el pitagórico[3], como instrumento discernidor de la divinidad cosmogónica Hipaso, que fue seguidor de los pitagóricos.

Y como cuenta Aristóteles[4], Platón, que concebía el animal en sí a partir de la idea del uno y de la primera longitud, anchura y profundidad, y que definía el uno como inteligencia, la díada como ciencia, el número de la superficie como opinión y el del volumen como percepción.

---

[1] Recopilador de textos de comienzos del siglo V d. C., con citas textuales amplias de más de 500 autores sobre diversas materias filosóficas, literarias etc...; tomado este texto de Jámblico *Sobre el alma*.

[2] Sebero el platónico (II d. C.) pretendió armonizar la teoría categorial platónica con la estoica y superar la discrepancia en la interpretación aristotélica del *Timeo* de Platón.

[3] Moderato el pitagórico. cf. Simplicio, cf. texto n. 12.

[4] cf. Aristóteles, *De anima*, I. 2, 404 b 18 - 24 cf. texto n. 94.

XXII
PSEUDO - ALEJANDRO (ca. 380 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. El *Comentario a los libros VI - XIV de «La Metafísica»* incorporado y añadido a los comentarios de Alejandro a los cinco primeros libros de esa obra sabemos que no es de Alejandro por varias razones:

1. 1. El estilo intelectual es más difuso, menos preciso conceptualmente, manifiesta incomprensión por giros estilísicos de Aristóteles que aún eran inteligibles en Alejandro (por ejemplo, el interés por desentrañar el «hipérbatron», cf. p. 772, 14 - 16, cf. texto n. 60, pone de relieve que este autor comienza a estar ya en otra órbita intelectual no sólo que Aristóteles, sino también que Alejandro).

1. 2. Las fuentes que utiliza son diferentes (cf. 6 - 9).

1. 3. Faltan algunos aspectos relevantes de la conceptualización de Alejandro, por ejemplo, el doble camino de acceso a los principios y de vuelta de los principios a las cosas de la experiencia sensible.

1. 4. Comete errores de interpretación y asignación difícilmente creibles en Alejandro, por ejemplo, la confusión en la asignación de la teoría de los números (cf. textos n. 28 y 29)[1].

2. Desconocemos, de todos modos quién es el autor. Pero como su comentario se complementa con el de Alejandro en los libros tratados, se editan ambas obras juntas y se le llama, por eso, Pseudo - Alejandro.

---

[1] Ha señalado esto también Tarán, 1987, p. 222 ss.

3. Tampoco sabemos la fecha de su redacción. Pero hay algunos indicios:

3. 1. Cita varios pasos del *Comentario* de Alejandro, pero nunca a la inversa[2]. Hemos de sospechar, por tanto, que es posterior a Alejandro.

3. 2. Siriano le cita también en varios lugares[3]. Luego este neoplatónico es la fecha *ante quem* .

4. Le podemos situar cronológicamente, por tanto, entre Alejandro (198 - 211 d. C.) y Siriano.(400 - 457 d. C.).

4. 1. Se ha discutido, sin embargo, la autenticidad de estas citas, se las considera por algunos interpolaciones tardías y se atribuye todo el comentario a Miguel el Efesio[4].

5. El Pseudo - Alejandro plantea dos tipos de problemas: sus fuentes de información, su interpretación de las doctrinas no escritas, ambos íntimamente trabados.

I. FUENTES

6. No maneja para el conocimiento de las DNE ningún texto de que nosotros no dispongamos, bien a través de Aristóteles, bien a través de Alejandro: las referencias a obras de Aristóteles perdidas (*Sobre la filosofía*, cf. texto n. 63; *Sobre el bien*, cf. textos n. 17 y 19; y p. 695, 23 - 26), sólo las cita por los textos de Alejandro y con informaciones vagas, sin que lleguemos a saber qué es de Platón y qué de Aristóteles, cuáles son los pasos y niveles argumentativos de reconducción de estas categorías a los principios. Y, por si fuera poco, imprecisas: se conforma con dar el título de la obra, cuando Alejandro indicaba el libro en concreto: ni es esta una costumbre del Pseudo - Alejandro, que cuando cita las obras conocidas de Aristóteles siempre indica el libro (I de la *Física*, o II del *De coelo*, o el XIII de la *Metafísica*...).

---

[2] cf. Tarán, 1987.

[3] cf. Siriano, p. 122, 12 = Pseudo - Alejandro, p. 742, 22, 29; p. 160, 6 - 11 = p. 725, 8 ss; p. 166, 27 = p. 797, 16; p. 186, 16 = p. 824, 27; p. 195, 10 - 12 = p. 741, 28 ss.

[4] Esta fue la tesis de Praechter, 1906, p. 882 - 899, seguida por varios, pero refutada, en mi opinión, con buenos argumentos, por Tarán, 1987, también con exposición del estado de la cuestión.

Todo esto me hace suponer que su información sobre las DNE de Platón se reduce a los escritos de Aristóteles que también nosotros poseemos y a las noticias que de otras obras saca de Alejandro. Su valor, por tanto, es el que pueda tener una interpretación de estas fuentes y, para nosotros, por tanto, secundario.

7. Pero maneja también otro tipo de fuentes: las de los llamados por él «pitagóricos». Bajo esta denominación incluye, entre otros, a Jenócrates y a Espeusipo (cf. texto n. 12; p. 796, 32 - 33, cf. texto n. 1, para Espeusipo; p. 670, 37 - 671, 7, cf. texto n. 25; cf. texto n. 26, para Espeusipo y Jenócrates). Y les atribuye tanto las doctrinas que Aristóteles les atribuía sobre los números (inmanentes, no separados, la unidad tiene magnitud, cf. texto n. 28), como las atribuciones aristotélicas a Espeusipo y a Jenócrates de las variantes de las teorías de los números (no acepta el número ideal, sólo el matemático; sólo hay un tipo de número, frente a los dos, el ideal y el matemático, que distinguía Platón), sólo que invertidas, la primera se la asigna a Jenócrates, la segunda a Espeusipo (cf. texto n. 28), los números ideales (cf. textos n. 22 y 15), la generación de las magnitudes geométricas a partir de las dimensiones ideales, especies de la díada indeterminada y de un principio formal (cf. texto n. 60), el rechazo del bien como principio, que Aristóteles atribuía a Espeusipo (cf. texto n. 12; y Aristóteles, *Metafísica*, XIV, 4, 1091 b 22 - 25, cf. texto n. 28). En todo momento procura el Pseudo - Alejandro informar sobre las diversas doctrinas que hay sobre un tema concreto entre los pitagóricos.

8. ¿Quiénes son estos pitagóricos y de dónde toma el Pseudo - Alejandro esta denominación?

8. 1. De Aristóteles no, porque establece éste una distinción cuidadosa en sus informes entre Platón, Espeusipo y los pitagóricos y otro, que se suele interpretar como Jenócrates. Pero de cualquier modo separa a Espeusipo y este otro de los pitagórico y de Platón. Dada su escasez de fuentes aristotélicas y el atenimiento bastante literal en los comentarios, hemos de creer que el Pseudo - Alejandro ha tomado esta identificación de otras fuentes y otros lugares.

8. 2. Llega a afirmar en algún lugar que Platón toma la teoría de los números ideales de los pitagóricos (cf. texto n. 22). Sería para nosotros sumamente extraño, aunque no imposible, que Aristóteles en su resumen de la *Metafísica*, I, 5 - 6, no nos lo hubiera dicho, o en cualquiera de los numerosos informes sobre los pitagóricos, de

los que se ocupó reiteradamente, incluso a propósito de los más variados temas (cielo, números), entre ellos las categorías y la enantiología (cf. *Metafísica*, I, 5, 986 a 15 - b 8), que le hubieran dado pie para tal tipo de noticia o, cuando, por ejemplo, nos afirma que la imitación pitagórica y la participación platónica son lo mismo con distinto nombre (cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 10 - 13, cf. texto n. 1). Esta noticia indica que no vive de fuentes aristotélicas para los pitagóricos. Y los pitagóricos juegan un gran papel en su interpretación, a los que gusta citar.

8. 3. No tenemos ninguna garantía de que conozca en directo las obras de Espeusipo y de Jenócrates: al menos, no las cita, ni siquiera de forma vaga y general, como hacía con el *Sobre el bien* y *Sobre la filosofía*. Ninguna obra de estos autores cita tampoco Alejandro. Y el Pseudo - Alejandro es amigo de citar; por lo menos, a Aristóteles le cita mucho.

8. 4. Hemos de concluir que no conoce en directo a Espeusipo ni a Jenócrates, ni tampoco a través de Alejandro. Y que la clasificación por escuela de estos autores se debe a una fuente pitagórica postplatónica y postaristotélica. Ya Jámblico llama a Jenócrates «pitagórico», cuando expone su teoría del alma vinculada con la del número[5]. Es posible que el Pseudo - Alejandro siga la línea de pitagorización del platonismo emprendida por Jámblico sin distinguir sus diversas fases cronológicas. Toma de Aristóteles sus doctrinas, pero las equivoca y las introduce en una corriente filosófica mucho más amplia, el pitagorismo. A pesar de la posible tradición en este punto, sin embargo, no sigue a Jámblico en un punto importante: en los tipos y niveles de ideas[6].

9. El interés de las fuentes del Pseudo - Alejandro está en que utiliza este magma histórico en el que han desembocado numerosas corrientes del pensamiento antiguo al margen y en paralelo a la historiografía aristotélica, cuando, probablemente, las fuentes se van tornando escasas, si no es que han desaparecido. Es un autor complicado en cuanto a fuentes.

10. En la reconstrucción de las DNE hay una cierta novedad en la designación de los principios y un intento por aclarar los usos aristotélicos (unidad, uno principial, uno, uno en sí, uno primero, unidad principial, cf. textos n. 35, 37, 57, frente a unidad material, cf. texto n. 57, a la díada indeterminada, y respetando también la terminología aristotélica, «díada principial» distinta de la díada en

---

[5] cf. Estobeo, *Ecl. phys.* I, 49, 32, p. 364, 8, cf. texto n. 1.
[6] cf. Jámblico, texto n. 1.

sí, cf. texto n. 37. Estas terminologías, salvo la de «unidad principial», «díada principial», que aparecen por primera vez en el Pseudo - Alejandro, y la de «unidad» para referirse al uno como principio, que ya estaba en Sexto Empírico[7], las interpreta correctamente. Pero no va más allá conceptualmente. Así como en las atribuciones a Espeusipo y Jenócrates se notan desviaciones, usos de varias fuentes simultáneamente sin filtrar, las atribuciones a Platón son completas y correctas, pero literales: no informan sobre nada nuevo, por ejemplo, textos n. 3, 4, 12 - 16, 21, 63 - 65.

11. Falta por completo la vía de acceso a los principios, que en Sexto está descrita con tanta meticulosidad y de la que hay clara conciencia en Alejandro: las categorías se mencionan (cf. textos n. 17 - 18), pero no se indica en modo alguno ni cuál es el proceso de su consecución, ni cuál su finalidad teórica, ni siquiera está nada claro para el lector que se trate de categorías platónicas o más bien aristotélicas, lo mismo que sus informes del libro *Sobre el bien*, de donde dice que las toma.

12. Sostiene que Platón distingue entre número ideal y matemático. Pero bajo el pretexto de la crítica aristotélica según la cual no puede Platón generar ni explicar este tipo de número (cf. texto n. 79), tampoco el Pseudo - Alejando nos dice nada sobre este segundo.

13. Lo más llamativo es la desaparición de las ideas como estrato de la realidad entre las matemáticas ideales y las matemáticas de los matemáticos: han sido asumidas totalmente por la matemática ideal, más en concreto, por los números ideales. Cuando el Pseudo - Alejandro habla de «números ideales» o de «ideas» se refiere, sin excepción, a los números ideales.

1 3. 1. Esto se debe al siguiente proceso intelectual: puesto que en la constitución de todo lo ideal, de todas las ideas, interviene el uno y la díada indeterminada (cf. textos n. 69, 70 y 75), y puesto que todo lo ideal es sustancia y puesto que sólo es sustancia lo efectuado por los principios (cf. texto n. 68), y puesto que de los principios sólo se derivan los «números, longitudes y cuerpos», es decir, números ideales y dimensiones ideales (p. 807, 24 - 35, cf. texto n. 21; y 71), toda idea sin excepción, tiene una dimensión numérica, es un número (cf. texto n. 22). Aristóteles subrayaba que cada idea era algo unitario: de ahí su crítica a la disolución de una idea en pluralidad de ideas, si las ideas

[7] cf. Sexto Empírico, *Adv. math.*, X, 261.

son números y, por tanto, combinables. El Pseudo - Alejandro, sin rechazar en la literalidad esta unitariedad de la idea, dará un paso más y se deslizará a la concepción de toda idea como número.

13. 2. Pero debe para ello dar también otro paso en la justificación. Como Aristóteles, asume que los números ideales terminan en el década (cf. 53). Para ello subraya fuertemente, mucho más de lo que lo hacen los informadores anteriores a él, incluido Aristóteles, la asignación a cada número ideal de determinadas funciones (analogía, vacío, impar...) (cf. texto n. 60), es decir, subraya el componente pitagórico de Platón, como no podía ser menos, después de lo dicho sobre Espeusipo y Jenócrates. Los números ideales ya no son preponderantemente estructuras por sí, sino, además, significados y relaciones implicadas en el mundo: sin negar el primero, este segundo aspecto es lo que llama la atención de nuestro autor.

ESTA SELECCIÓN

El Pseudo - Alejandro plantea el problema de la redundancia: puesto que no dispone para Platón de fuentes distintas a las nuestras, pero sí para los alumnos de Platón y para los pitagóricos, y puesto que su comentario es muy ordenado, es decir, trata en cada paso sólo la literalidad de los problemas que plantea Aristóteles, he seguido los siguientes criterios:

1. He recogido todos los textos donde informa sobre Platón, sea o no repetición de noticias sabidas de Aristóteles.
2. He recogido todos los textos donde informa sobre los alumnos de Platón en los contextos en que aparecen relacionados con Platón y estudiados con la temática pertinente para las DNE: tenemos así una posibilidad de conocer las fuentes del Pseudo - Alejandro, pero no la única. Habría que estudiar también sus informes sobre los pitagóricos: en las notas he indicado alguna ampliación posible.
3. He excluido las críticas o los comentarios a las críticas aristotélicas a Platón, porque reiteran las noticias ya conocidas, a menos que el Pseudo - Alejandro se aparte de Aristóteles y aporte alguna información nueva.

En todos estos puntos es muy fácil localizar sus opiniones; basta remitirse al paso aristotélico de referencia.

PSEUDO - ALEJANDRO
TEXTOS

PRINCIPIOS

1. In XIV, 1, 1087 b 4, p. 796,10 - 797, 17

Para la claridad de la exposición hay que resumir con la máxima brevedad cómo quienes proponen los contrarios como principios de las ideas y de todos los entes entendían su contrariedad para poder así pasar a estas cuestiones.

Quienes hablan como principio del uno y de lo desigual, o de lo uno y de lo grande y lo pequeño, o de lo uno y de lo excedente y de lo excedido, identificando el uno a lo igual y lo igual al uno, sostenían que lo desigual era materia, y el uno o lo igual, forma, y que son mutuamente contrarios el uno o lo igual a lo desigual y lo desigual a lo uno. Pero no afirmaban que lo grande y lo pequeño son contrarios, sino que concibiéndolos como una única naturaleza y causa material, consideraban como forma a lo contrario a ellos, el uno. De manera semejante, declarando a lo excedente y lo excedido como una sóla naturaleza, les oponían como forma el uno. (...). El mismo Aristóteles expone que de quienes proponen los contrarios como principios, unos, como Platón, «hacen al otro de los contrarios materia», es decir, a lo desigual, y forma al uno, siendo contrarios mutuos lo desigual al uno y este a lo desigual. Después de decir que sostienen que contrario al uno es lo desigual y de añadir «a lo igual», lo añade sin querer significar algo nuevo, sino que lo añade pleonásticamente. En efecto, pensando, como acabo de decir, que el uno es idéntico a lo igual, unas veces lo llamaban uno, otras igual. A continuación expone la causa por la que contraponían al uno lo desi-

gual, y no la pluralidad. En efecto, al suponer, continúa Aristóteles, los platónicos[1] que lo desigual es la naturaleza y sustancia de la pluralidad, contrapusieron al uno lo desigual en vez de la pluralidad. Los pitagóricos[2] hacen de la pluralidad misma materia y el contrario del uno[3].

Después de decir esto y queriendo exponer también otras doctrinas, explica de nuevo la de Pitágoras y de Platón, cuando dice «son generados los números por algunos (estos son los platónicos) «a partir de la díada desigual», es decir, lo grande y lo pequeño. Sostenían[4], en efecto, que la díada constituida por lo grande y lo pequeño es envuelta por lo desigual y, por eso, decían a veces que la díada indeterminada, o sea, lo grande y lo pequeño, se oponía y estaba subyacente como materia al uno, pero otras veces que lo envolvente y más universal, lo grande, aparte de lo pequeño, y por sí mismo, e igualándose entre sí, es decir, lo desigual, se oponía al uno (que de la misma manera que el número es por sí mismo más universal que el impar y que el par, pero que cuando estos dos convergen no es más universal, sino que se iguala, así también afirman que lo desigual es más universal que lo grande y también que lo pequeño, pero en modo alguno que los dos juntos). Pues bien, los platónicos generan los números «a partir de la díada desigual»; para Pitágoras[5], en cambio, la generación de los números procede «a partir de la pluralidad». Ambos, Pitágoras y Platón, aunque difieren en la materia, el

---

[1] Platón y sus seguidores, no todos los académicos.

[2] Como va a decir a continuación están incluidos entre los «pitagóricos» algunos alumnos de Platón, por ejemplo, Espeusipo y Jenócrates, cf. textos n. 25 - 30.

[3] Esta es la doctrina atribuida por Aristóteles a Espeusipo, cf. texto n. 6.

[4] Dentro de los platónicos distingue dos teorías en la generación de los números, coincidentes ambas en el principio formal, el uno, pero divergentes en la concepción del principio material, la díada indeterminada desigual de lo grande y de lo pequeño:

a) lo grande y lo pequeño es un principio pasivo, con cuya determinación por el uno surge el número;

b) lo pequeño está incluido en lo grande como una parte suya, la relación entre ambos no es de adición, y sólo tomados en conjunto se oponen al uno, que determina qué parte de lo grande es lo pequeño, surgiendo así el número.

La diferencia entre ambas teorías radica en que en a) la desigualdad es la categoría suprema, mientras que en b) lo es la cantidad y hay también en esta una mayor tendencia a la sustantivación y autonomización recíproca de los dos componentes. lo grande y lo pequeño.

Las consecuencias son una mayor universalización explicativa de la teoría a), ya que la desigualdad abarca más ámbitos que la cantidad.

[5] Pitágoras no escribió y seguramente hemos de entender aquí bajo este nombre el colectivo de los pitagóricos, incluido Espeusipo.

uno por hablar de lo desigual, Pitágoras de la pluralidad, están de acuerdo, en cambio en la forma: pues ambos ensalzan el uno. Dicho esto, critica a Platón «porque llama elementos de los números al uno y a lo desigual», entendiendo por «desigual a la díada de lo grande y pequeño», puesto que concibe como algo unitario «lo desigual y lo grande y pequeño y no distingue» que en número y sustrato son uno, pero «en definición» varios. Hubiera sido preciso que, al afirmar que son uno, definiera en qué sentido son uno y en qué no son uno.

2. *In XIV, 1, 1087 b 12,* p. 797, 24 - 798, 26

Todos estos sostienen que el principio formal de los números es el uno, y el material cada cual lo entiende de modo diferente: algunos concibiendo su materia como lo grande y lo pequeño, y el uno como su forma, sostenían que estos tres son los elementos de los números; otros, rectificándoles, afirman que es mucho más justo sostener que el principio material de los números es lo poco y lo mucho, y no lo grande y lo pequeño: y es que si lo grande y lo pequeño fuesen principios, lo serían de la magnitud, pero no del número; otros, para evitar esta disputa, propusieron como principio material lo envolvente y lo envuelto: y es que son estos más universales y generales que lo grande y lo pequeño y que lo poco y lo mucho: si uno llega a proponer lo grande y lo pequeño como principios, predicará de todos modos lo envolvente y lo envuelto[6] y, si lo mucho y lo poco, igual. (...). Si no son principios, continúa Aristóteles, lo grande y lo pequeño o lo mucho y poco, sino lo excedente y lo excedido en cuanto que son más universales, por la misma razón y por la misma causa el número, en cuanto más universal y más general, es anterior a la misma díada en sí y será generado en primer lugar a partir del uno y de su materia subyacente (que a estos llama «elementos»), y en segundo lugar la díada en sí. Porque, si, según ellos, las cosas más generales son anteriores a las más especiales y el número es más general que la díada en sí, es evidente que será también anterior, lo cual no lo aceptan. Pero ellos, al ser ambos más universales, lo excedente y lo excedido que los números ideales, y el número anterior a la díada, sostienen que lo excedente y lo excedido en cuanto

[6] El Pseudo - Alejandro hablará casi siempre de lo excedente y lo excedido. Fue Aristóteles, cf. texto n. 8, el que propuso como categorías supremas lo excedente y lo excedido, no los pitagóricos.

más general es anterior a los números ideales, pero no están de acuerdo con que el número sea anterior, sino posterior, a pesar de ser más general y más universal que ella. Estos, al sostener tales afirmaciones, tienen que oir tales críticas, pero otros pitagóricos «contraponen lo otro y diverso» como una única naturaleza, material, «al uno», la forma. Otros (ya ha dicho esto más arriba[7]) arman como contrarios entre sí «la pluralidad y el uno».

3. *In XIV, 5, 1092 a 17*, p. 826, 2 - 4

Puesto que algunos sostienen que contrario al uno es la pluralidad, otros lo desigual, ya que se sirven del uno como de lo igual, es evidente que el número estaría compuesto de contrarios.

4. *In XIV, 1, 1088 a 15*, p. 800, 28 - 30

Quienes llaman, como queda dicho[8], al uno principial unas veces uno, otras igual, y del mismo modo quienes hacen también la díada indeterminada a partir de lo grande y de lo pequeño y la reúnen en una cosa unitaria, lo desigual...

5. *In XIV, 2, 1088 b 14*, p. 804, 37 - 805, 6

Una vez dicho esto añade «hay algunos» que sostienen que el primer elemento es el uno, después de él colocan la díada indeterminada, pero «no están de acuerdo con lo desigual» y lo rechazan porque temen las dificultades «y los absurdos que sobrevienen» a los que proponen lo desigual: estos (los que consideran a la díada indeterminada como segundo elemento después del uno) evitan únicamente las dificultades y los absurdos que les ocurren a los que proponen lo desigual, los derivados en concreto de la afirmación de la doctrina de la díada indeterminada, pero son acreedores de todas las demás, «ya generen» a partir de tal díada «el número ideal, ya el matemático».

---

[7] cf. p. 796, 32 - 33; 797, 9, 11, cf. texto n.1.

[8] cf. p. 796, 12 - 32, cf. texto n.1.

6. *In XIV, 1, 1087 b 33*, p. 799, 10 - 13

Quienes sostienen que hay ideas y números y conciben el uno principial no como el fuego u otra cosa por el estilo y no le presuponen, en resumen, ninguna naturaleza subyacente ni afirman que tiene su ser en ningún otro sustrato, sino que sostienen que se sustancia él por sí mismo en su ser uno...

7. *In X, 2, 1053 b 9*, p. 612, p. 11 - 12

Así, pues, se pregunta Aristóteles si el uno es una sustancia y se sustancia en ser uno, como sostuvieron primero los pitagóricos y luego Platón...

8. *In XIII, 8, 1084 b 2*, p. 774, 2 - 3

Así, pues, puesto que es indivisible afirman que el uno es principio.

9. *In XIII, 8, 1083 b 23*, p. 767, 29 - 30

A la díada principial la llamaban una veces díada indeterminada, otras grande y pequeño (proclamaban, en efecto, que en ella hay lo grande y pequeño)

10. *In XIV, 1, 1088 a 15*, p. 801, 6 - 11

Si lo grande y lo pequeño son principios de los números ideales, que es lo mismo que decir, para ellos, las sustancias más importantes, y los principios son anteriores a aquellas cosas de que son principios, lo grande y lo pequeño serán, entonces, anteriores a los números ideales. Y a su vez, puesto que lo grande y lo pequeño es idéntico a lo desigual, como ellos quieren, y lo desigual pertenece a los relativos, lo grande y lo pequeño pertenecerán, también, por eso, a los relativos.

11. *In XIV, 2, 1088 b 35*, p. 805, 34 - 806, 1

El no ser, no ser precisamente al que unos llamaban grande y pequeño, otros excedente y excedido...

PRINCIPIOS, BIEN Y BELLEZA

12. *In XII, 10, 1075 a 25*, p. 717, 16 - 718, 8

Algunos, como Platón, hacían a uno de los contrarios substrato del otro: en efecto, al mal y a lo desigual (por el mal y lo desigual entendía la materia) lo hacía sustrato del otro de los contrarios, el bien y lo igual, dando a entender con el bien y lo igual a la forma. Y puesto que Platón llamaba a la materia a veces mal, a veces desigual, otras pluralidad, e igualmente a la forma unas veces bien, otras igual, otras uno, al decir Aristóteles que hacen de lo desigual sustrato de lo igual, añade «o lo plural del uno». Pero tampoco estos, continúa, han explicado de qué manera un contrario es sustrato del otro. (...).

Además, continúa Aristóteles, si el mal es sustrato y todas las cosas están compuestas del mal, todas participarán del mal y nada será bueno sino el uno, que decían que es por sí mismo. Pero los platónicos proponían como principios el bien y el mal, mientras que otros, como los pitagóricos, insisten en decir que el bien no es principio[9]. Y cómo los pitagóricos rechazaban que el bien y lo mejor fuesen principios se ha explicado ya en el presente libro con la exégesis de la expresión «cuantos suponen, como Espeusipo y los pitagóricos, que lo más bello y mejor no está en el principio»[10]. Otros, continúa, al afirmar que el bien es principio hablan correctamente, pero al llamar principio al bien no definen si lo entienden como principio final o eficiente o formal.

13. *In IX, 9, 1051 a 17*, p. 594, 38 - 595, 4

Al sostener Platón que el bien es una cierta naturaleza, de la misma manera que el hombre universal predicado de los hombres

---

[9] Sin embargo, cf. texto n. 15.
[10] cf. XII, 7, 1072 b 30 - 32, p. 699, 28 - 700, 11.

particulares es distinto de ellos, así también el bien es distinto de los bienes particulares y se predica de ellos, y si fuera uno de los contrarios —y es uno de ellos—, entonces también el mal es algo distinto al margen de los singulares, predicado de ellos.

14. *In XIV, 4, 1091 b 30*, p. 823, 4 - 824, 2

Si, según ellos, el uno es bueno, también las ideas pertenecerán a la especie del bien. Pero, entonces, ¿de qué hay que proponer ideas? Si sólo de los bienes de aquí, por ejemplo, de las virtudes, no habrá ideas de las sustancias[11], como ellos quieren, ni serán sustancias las ideas, ya que las cosas que están constituidas según ellas son sinónimas[12] a las ideas. Pero si hay ideas de las sustancias, todas las sustancias de aquí serán buenas, puesto que se constituyeron según las ideas, que son buenas. Además, si el uno es bueno, el no uno, se le llame díada, desigual o pluralidad, será malo, para que la generación de las ideas se produzca a partir de contrarios, el uno lo bueno, lo no uno lo malo. Al percatarse de esto (me refiero a que si el uno es bueno, por necesidad el no uno es el mal material), Espeusipo trataba de evitarlo y no quiso atribuir el bien al uno. Otros sostienen que la naturaleza del mal es lo desigual, de lo cual se deriva que «todas las ideas[13] y todos los entes participan del mal», precisamente porque proceden de él y del bien, salvo el otro principio, que es el uno.(...). Y puesto que según ellos las ideas son lo primero que surge del uno y del no uno, luego a partir de las ideas las magnitudes —el triángulo en sí, el cuadrado en sí y demás—, los números participarán del mal con menos mediaciones que incluso las magnitudes: los números surgen inmediatamente a partir del mal, pero las magnitudes por intermedio de los números. Esto es lo que ocurre, sin duda, e incluso que «el mal es el campo del bien» (la materia es, en efecto, como ellos dicen, campo de la especie[14]) y «que el mal desea y aspira al

---

[11] Porque la virtud, según Aristóteles, no es una sustancia.

[12] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 7 - 10, cf. texto n. 1: Aristóteles dice «homónimas».

[13] «Idea» tiene un doble significado en el Pseudo - Alejandro: 1) designa el grado de realidad distinto al sensible y superior al matemático; y puede abarcar 1. 1. lo que Aristóteles llamaba las ideas sin números, 1. 2. pero también los números ideales; 2) todo el mundo ideal, incluidos los principios; para este segundo uso, cf. Alejandro, cf. texto n. p. 85, 21 - 23, cf. texto n. 58; p. 87, 8 - 11, cf. texto n. 59.

[14] Esto es, sin duda, la interpretación aristotélica del campo platónico, cf. Aristóteles, textos n. 104 y 105.

bien», por más que sea su propia destrucción y desaparición[15]. Pero, si esto es lo material, el mal será en potencia mejor y bien, lo mismo que el fuego en potencia, que es la materia, es en potencia el fuego en acto. «Todas estas cosas ocurren» y uno de los absurdos que ocurren es porque «hacen de todo principio un elemento». ¿Qué clase de absurdo se sigue a quien hace de todo principio un elemento? El que todas las cosas sean buenas, si es que lo bueno en cuanto elemento es principio. Otro es que participará en un mal puro, porque han afirmado que las primeras sustancias son números. Cuatro absurdos, por tanto, se siguen de las cuatro suposiciones: primero, que todas las cosas, salvo el uno, serán buenas y malas; segundo, que el mal será principio; tercero, que el principio no será bueno; finalmente, que los números participarán en un mal puro.

15. *In XIV, 4, 1091 b 4*, p. 821, 32 - 822, 1

De entre quienes «defienden las sustancias inmutables», y Aristóteles llama «sustancias inmutables» a los números ideales, unos, como Platón y Brotino el pitagórico[16], sostienen que el bien mismo es el uno y se sustancia en ser uno, como muchas veces se ha dicho[17].

16. *In XIV, 4, 1091 b 15*, p. 822, 19 - 36

De modo que es razonable y verdadero decir que el principio es lo bueno y lo mejor. Pero sostener que esta naturaleza, a saber, la mejor y más autosuficiente, es el uno principial, «o, si no es esto, elemento», es decir, si no llamaran uno principial a la naturaleza más autosuficiente, sino que afirmaran que la naturaleza más autosuficiente es el elemento de los números ideales, que es lo grande y lo pequeño. Pues bien, ya conciban tal naturaleza como el uno principial, ya como díada, dirán imposibles y esta dificultad se les seguirá

---

[15] Porque un contrario es destructor del otro, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIV, 4, 1092 a 2 - 3, cf. texto n. 28.

[16] Brotino el pitagórico, contemporáneo de Pitágoras, cf. Timpanaro Cardini, I, 1958, p. 74 - 77; sin embargo, cf. p. 718, 1 - 8, texto n. 12.

[17] cf. In XIV, 1, 1087 b 33, p. 799, 10 - 13, cf. texto n. 6 y In X, 1053 b 9, p. 612, 11 - 12, cf. texto n. 7.

de sus afirmaciones. Algunos[18], los que están de acuerdo en que el uno es principio y primer elemento, pero del número matemático, para evitar tal dificultad, rechazaron y apartaron de tal uno al bien. La frase «todas las unidades surgen como bien» es continuación de «es imposible, sin embargo, que este principio sea el uno o el elemento de los números». Porque, si el bien y lo mejor son el uno o el elemento o la díada indeterminada y las unidades de los números ideales proceden de ellos, todas estas unidades serán cual bienes y cual lo mejor, «y sería mucha la abundancia de los bienes y de los mejores». Pero lo mejor sólo es uno, no muchos. Además, si las especies son números y los números son unidades y estas son cual el bien, las especies serán, también, cual el bien.

CATEGORÍAS

17. *In X, 3, 1054 a 29,* p. 615, 14 - 17

Hizo esta división en *Sobre el bien,* como ya hemos dicho en otros lugares[19], con la cual reconducía todos los contrarios a la pluralidad y al uno. Al uno pertenecen la identidad, la semejanza, la igualdad, a la pluralidad la alteridad, la desemejanza y la desigualdad.

18. *In XII, 7, 1072 a 32,* p. 695, 23 - 26

Mencionanado la «división» en la que muchas veces ha explicado que ha reconducido los contrarios: y esto lo hizo en el libro titulado *Sobre el bien*[20].

19. *In XI, 3, 1061 a 10,* p. 642, 29 - 643, 3

Lo mismo que las cosas al margen de la sustancia (tales son la cantidad, la cualidad, el lugar y las demás categorías), por ser pasio-

[18] Espeusipo, cf. p. 823, 12 - 14, cf.texto n. 14, pero en el texto n. 28 asigna a Jenócrates la tesis de que hay sólo el número matemático, y en el n. 29 a Espeusipo y Jenócrates el que conocen los dos, pero manejan uno sólo, el matemático.

[19] cf. textos 19 y 20; esta información la toma de Alejandro, cf. textos n. 23, 25 y 26.

[20] cf. texto n. 17.

nes o posesiones de la sustancia se reconducen a esta y por ella se dicen entes, así también cada una de las demás contrariedades, calor frío, sequedad humedad, igualdad desigualdad y demás, se podrán reconducir a las primeras diferencias y a las primeras contrariedades del ente y a partir de estas se llamarán contrariedades: en la misma relación que los entes están con respecto a la sustancia, así también las contrariedades con respecto a la primera contrariedad del ente. Los entes se dicen y son entes por causa de la sustancia; también, por tanto, las contrariedades se dirán contrariedades por su[21] primera contrariedad. Y estas primeras contrariedades del ente, continúa Aristóteles, son o la pluralidad y el uno, o la desemejanza y la semejanza, o algunas otras; que se den ya por estudiadas. Y es que ya ha dicho cuáles son en su libro titulado *Sobre el bien*[22].

NÚMEROS IDEALES

20. *In XIV, 3, 1090 b 13*, p. 816, 20 - 25

Quienes proponen los números ideales evitan este inconveniente[23] construyendo el número ideal a partir del uno y de la díada indeterminada, y de este y de la materia, que es distinta y al margen de la díada indeterminada (según ellos una es la díada generadora de los números y otra la de las magnitudes), construyendo, digo, de este y de la materia las magnitudes y las superficies, evitan que la naturaleza sea episódica.

21. *In XIV, 2, 1089 a 31*, p. 807, 24 - 809, 39

Lo que se genera, según ellos[24], a partir de los principios de lo grande y pequeño y del uno principial, son números, longitudes y cuerpos, y todo esto, las longitudes y los números, son, como dice el propio Aristóteles, las sustancias más auténticas, primeras y por an-

---

[21] De la sustancia.

[22] cf. texto n. 17.

[23] Que la naturaleza sea episódica, es decir, que los distintos estratos de la realidad (números, dimensiones ...) estén sin conexión alguna. Esta era la crítica de Aristóteles a Espeusipo, cf. *Metafísica*, XIV, 3, 1090 b 19 - 20, cf. texto n. 67.

[24] Los platónicos.

tonomasia. De modo que si Platón estableció que los entes son plurales por introducir su generación[25], y los generaba a partir de lo grande y pequeño y del uno, y todo lo que procede de lo grande y lo pequeño, como el mismo <Aristóteles> dice, es o número o magnitud, y todo número y magnitud y longitud son sustancia (esto, en efecto, es lo que quiere y dice), si, pues todo esto fuera así, es evidente que investigaba Platón cómo son muchas las sustancias. Porque, si cuanto se genera es también plural y sólo se generan los números y las magnitudes, sólo serán plurales, entonces, los números y las magnitudes, o sea, las sustancias, y Platón sólo investigó sobre estos. (...).

No podrían, en efecto, afirmar los platónicos que lo grande y lo pequeño o la díada indeterminada es causa de que haya dos blancos o muchos colores o muchos humores o figuras. Porque, según ellos[26], nada puede proceder, ni humor ni figura, de la díada indeterminada o lo grande y pequeño, sino que todo lo que procede de estos es número y magnitud, o sea, sustancia. Y si los humores y las figuras estuvieran compuestas de lo grande y pequeño, serían también números y sustancias, lo cual, que los humores sean sustancias, no lo quieren ellos. (...).

Al querer formar la generación a partir de contrarios y al sostener que la causa formal son el uno y el ente, investigaban qué es lo opuesto en cuanto contrarios al uno y al ente, para de estos, el uno y el ente, y sus contrarios generar los entes. Y al investigarlo sostuvieron sin mucha precaución que lo opuesto como contrarios al uno y al ente es lo desigual, desigual que «ni es contrario al uno y al ente ni su negación»: que la negación del uno es el no uno, pero no lo desigual, lo mismo que la del ente es el no ente. De modo que, si todo lo generado se genera o a partir de lo contrario a él o de lo intermedio o de su negación propia, y lo desigual no es ni contrario ni negación del uno y del ser, es falso afirmar que los entes son plurales por estar compuesto del uno y del ente y de lo desigual. (...).

«Pero en realidad se investiga» por los platónicos «cómo hay muchas unidades al margen del primer uno» (llama <Aristóteles>

---

[25] Frente a Parménides, para quien no hay generación.

[26] Los principios sólo generarían, según esta interpretación del Pseudo - Alejandro, los números y las magnitudes, único tipo de sustancias. Lo cual significa que los principios no están implicados en la generación de todas las cosas.

«primer uno» al uno en sí), «pero no se investiga cómo son muchos los desiguales» al margen de lo desigual en sí y, en suma, cómo son muchas «los relativos», y eso que usan y reconocen que son numerosas las cosas relativas: lo grande y pequeño, de los que generan las magnitudes, es un desigual, pero también lo mucho y lo poco, de los que construyen los números, y también lo largo y lo corto, de los que sacan la longitud, y lo ancho y estrecho, de los que forman la superficie, y lo profundo y somero, de los que generan los sólidos. Que son desiguales y relativos lo ancho, estrecho, lo profundo, somero y demás también lo afirman ellos, y no sólo estos sino que afirman que hay numerosas especies de relativos, la causa de cuya pluralidad hubieran también debido investigar y exponer ellos. (...).

También Platón, continúa Aristóteles, investigó en qué consiste ser sustancia en potencia, «sin ser por sí mismo algo concreto[27]», como uno y ente (Platón, en efecto, llamaba sustancia y sustancia por antonomasia al uno y al ente) y, al investigarlo, continúa Aristóteles, declaró que lo relativo. Y teniendo que decir lo grande y pequeño o lo desigual o la díada indeterminada, dijo que lo relativo, por estar clasificados todos estos bajo lo relativo. Declaró, pues, dice Aristóteles, que lo relativo es lo que es sustancia en potencia, o sea el uno y el ente, como si hubiera dicho que «la cualidad»: que lo mismo que la cualidad no es el ente o el uno en potencia ni sus negaciones, así tampoco lo relativo ni es contrario al ente y al uno ni se opone a ellos como su negación, sino que es uno de los géneros más universales: a estos llamó[28] entes.

22. *In XIII, 4, 1078 b 9,* p. 740, 14 - 15

Y puesto que Platón, siguiendo a los pitagóricos, llamaba a las ideas «números ideales»[29]...

---

[27] «Algo concreto»: designación aristotélica para la sustancia, cf. Aristóteles, *Categorías*, 4, 3 b 10 - 23.

[28] Platón.

[29] Una de las tesis básicas de los pitagóricos, reconocida también por el Pseudo - Alejandro (p. 745, 34 - 746, 11, cf. texto n. 28), es que no separaban el número, condición, por lo demás, de toda idea: difícilmente, entonces, los pitagóricos anteriores a Platón hubieran podido hablar de «números ideales».

23. *In XIII, 8, 1084 b 2*, p. 772, 30 - 31

Si el número es, como dicen, separado y por sí mismo ...

24. *In XIV, 2, 1089 b 32*, p. 812, 6 - 9

Al sostener Platón que las ideas, a las que considera también sustancias y más sustancias que otras cosas, son números y al ser los números cantidades y al concluir por eso que las sustancias son algo cuantitativo (en efecto, si las ideas, o sea, las sustancias, son números y, si los números son algo cuantitativo, la conclusión se impone)...

Teorías sobre los números

25. *In XII, 1, 1069 a 26*, p. 670, 16 - 671, 7

Los actuales sostienen que los universales son sustancias. Pero con estas palabras no apunta Aristóteles a Platón, (que no es esta la opinión de Platón)[30], sino que se podría referir a otros contemporáneos suyos. (...).

Dos son, pues, las sustancias estas[31], la tercera es la inteligible, que es eterna e inmutable, de la que algunos sostienen que está separada y que es distinta de las de aquí. Pero también esta la dividen algunos, como Platón, en dos, en los entes matemáticos (Platón sostenía que las matemáticas eran separadas y por sí) y en las especies o ideas; algunos pitagóricos[32] situaban en una misma naturaleza las matemáticas y las especies, afirmando que en nada diferían las matemáticas de las ideas; pero de entre estos algunos otros, es decir, de

[30] Es esta, en cambio, una de las críticas que opone a la teoría de las ideas y a Platón, el hacer de las ideas, es decir, de los universales, sustancias, cf. texto n. 81.

[31] Según ha explicado el Pseudo - Alejandro, p. 670, 24 - 37, los dos primeros tipos de sustancias son sensibles: las corruptibles (animales y plantas) y las incorruptibles (los astros). Otras exposiciones de las diversas teorías, cf. textos n. 26 - 30 y texto n. 81.

[32] A continuación va a exponer bajo el nombre de «pitagóricos» las tesis de Jenócrates y de Espeusipo, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11 - 36, cf. texto n. 45.

los pitagóricos (que no todos los pitagóricos eran de la misma opinión) sostenían que sólo había las matemáticas, sin aceptar las ideas.

26. *In XIII, 1, 1076 a 16*, p. 723, 30 - 724, 4

Después de indicar dos causas por las que se propone examinar las afirmaciones de los pitagóricos y de Platón, expone primero sus doctrinas, y así las tiene preparadas para ser examinadas. Dice, pues, que son dos las opiniones sobre estos temas, es decir, son dos las doctrinas suyas[33], una la de los números, líneas, y sus congéneres, las superficies y puntos, otra la de las ideas: ambos[34] llamaban sustancias, o sea, entes en acto y por sí mismos, a estas mismas cosas; unos, las líneas, las superficies y los números, otros las especies. Y en este tema algunos pitagóricos establecían dos géneros y dos naturalezas, las matemáticas y las ideas, siendo una la de las matemáticas y otra diferente la de las ideas, pero otros hacen los números y las ideas de la misma naturaleza, afirmando que en nada difieren entre sí, pero hay otros, también pitagóricos[35], que rechazan las ideas y en modo alguno las aceptan, y afirman que sólo hay las sustancias matemáticas.

27. *In XIII, 6, 1080 b 4*, p. 744, 37 - 745, 3

Los que[36] generan cada uno de los números a partir del primer uno como principio y elemento y de otra cosa, a saber[37], la díada indeterminada, se sirven de alguna de las anteriores tesis. En efecto, unos tratan detenidamente sólo sobre los números no separados y sostienen que todos los números son no separados, otros que todos son separados, otros finalmente sobre ambos tipos de números, separando a unos, pero en modo alguno a otros.

---

[33] Las de los pitagóricos y Platón conjuntamente, no separadamente la de unos y la del otro.

[34] Los pitagóricos y Platón.

[35] cf. textos n. 25, 28 y 29.

[36] Para las atribuciones respectivas, cf. textos n. 25, 28 y 29.

[37] Las expuestas por Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11 - 36, cf. texto n. 45, y resumidas por el Pseudo - Alejandro en p. 743, 6 - 744, 35.

28. *In XIII, 6, 1080 b 11*, p. 745, 22 - 746, 15

Algunos[38], como Platón, «sostienen que hay ambos tipos de números, el ideal y el matemático». Sostenía, en efecto, que «el que tenía lo anterior y lo posterior» eran «las ideas» y el número ideal, pero afirmaba que el que no tenía lo anterior y lo posterior ni difería en especie era el matemático, concibiéndolo como más importante que el número físico y con el cual contamos este, pero inferior al número ideal. Y piensa también que «ambos números», el ideal y el matemático, están «separados» de las cosas sensibles. Así, pues, con «algunos sostienen que hay ambos tipos de números» apunta a Platón, y con «otros que sólo existe el número matemático, el primero de los entes» a los del entorno de Jenócrates[39]: también estos separan el número matemático de las cosas sensibles, sostienen que es el único que existe y que es lo primero de todas las cosas, mofándose del ideal. Así, pues, los jenocráticos también piensan que hay un único tipo de número, como los pitagóricos. Por eso, hay que poner una coma después de «uno»[40], y luego añadir «el matemático», para que la expresión quede de la siguiente manera: «también los pitagóricos piensan que hay un único tipo de número; ¿cuál? el matemático, sólo que no separado de las cosas sensibles», como pensaban los jenocráticos, ni monádico, es decir, sin partes e incorpóreo, (aquí «monádico» significa «sin partes e incorpóreo»[41])», sino que los pitagóricos, al concebir que las unidades y consiguientemente los números tenían magnitud, afirman que las sustancias sensibles y el cielo entero se componen de ellos. Que las unidades tienen magnitud trataban los pitagóricos de establecerlo con el siguiente razonamiento. Afirmaban que, puesto que las sustancias sensibles estaban constituidas por el primer uno y que el primer uno tiene magnitud, por necesidad también ellas debían tener magnitud: y es que lo surgido de lo que tiene magnitud debe tener también él, consecuentemente, magnitud. Pero preguntados sobre qué es lo que constituye al primer uno y por qué y cómo tiene magnitud y cómo se generan a partir de

---

[38] Para todas estas atribuciones, cf. texto n. 25.

[39] Difícilmente pudo ser esta la postura del Jenócrates, que identificaba el número ideal y el matemático y afirmaba la existencia de las ideas, cf. texto 25. Era la postura, más bien, de Espeusipo; cf. Isnardi Parente, 1981, frag. 112.

[40] cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 16, cf. texto n. 45: las ediciones modernas han recogido esta sugerencia.

[41] En cambio, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 19, cf. texto n. 45.

él las unidades, no decían nada serio. Otro pitagórico, continúa Aristóteles, no aceptaba el número matemático, sino que sostenía que había sólo un único y primer número, el de las ideas. «Otros»[42], es decir, algunos pitagóricos, «afirmaban también que este mismo era el número matemático», eliminaban el número matemático tal y como lo conocemos, al hacer un único número, el ideal, y le llamaban a este también el matemático.

29. *In XIII, 8, 1083 b 1*, p. 766, 4 - 8

De entre los que hablan[43] sobre los números unos hacían y distinguían dos clases, como Platón (dice con toda claridad que el número matemático es de distinto tipo que el ideal), otros, como algunos pitagóricos, que uno sólo, el matemático. Otros conocían ambos números, el ideal y el matemático, pero hacían uno sólo, como Espeusipo y Jenócrates.

30. *In XIII, 9, 1085 b 27*, p. 782, 31 - 783, 25

Una vez dicho esto, explica que quienes sólo construyen los números matemáticos, como los seguidores de Jenócrates y de Espeusipo[44], separados de los sensibles y distintos de las cosas sensibles, al percibir la dificultad de la teoría de las ideas y lo absurdo y artificioso de sus consecuencias, concibiendo que las había sólo en el pensamiento, pero no como realidades, se abstuvieron de afirmar los números ideales y manejaron sólo el matemático. Pero algunos del entorno de Platón que sostienen las ideas y que además de haber ideas están de acuerdo en que las ideas son números, investigaban cómo, si es que las ideas son números y principios de todos los entes sensibles, pueden sostener tambien esto, me refiero a que sean principios y números o más bien que sean números, cómo «podrá haber el número matemático al margen del ideal» y en qué podrían diferir los números ideales de los matemáticos. Pues bien, investigando esto y no pudiendo encontrar diferencia alguna del número matemático con respecto al ideal, «hicieron idéntico el número ideal y el matemáti-

[42] Es la tesis atribuida, probablemente, por Aristóteles a Jenócrates, cf.texto n. 25.
[43] cf. texto n. 25; cf. Isnardi Parente, 1981, frag. 111.
[44] cf. texto n. 25.

co»: y de la misma manera que mortal[45] y hombre son lo mismo, así también el número ideal y el matemático. (...). Pero algunos platónicos, como queda explicado, identifican el número ideal y el matemático. Platón, en cambio, el primero en decir que hay especies y que son números, al establecer las matemáticas las distinguió con nitidez, y consideró una cosa los números ideales, otra los matemáticos.

Génesis de los números

31. *In XIII, 8, 1083 b 36*, p. 769, 1 - 4

Puesto que el número, como tampoco los hombres y los demás animales generados, no tiene su ser en una procesión generativa indefinida, sino que procediendo de una sola vez desde el uno y la díada indeterminada, como ellos dicen, se mantiene firme en estabilidad, permanencia y completa inmovilidad...

32. *In XIII, 7, 1081 a 17*, p. 750, 19 - 27

Se acuerda Aristóteles también de las afirmaciones de Platón cuando dice «como expuso el primero: en efecto, surgían por igualación de los desiguales», mostrando cómo según Platón cada número era generado todo entero simultáneamente por los principios, y no primero una unidad y luego la otra. El mismo Aristóteles, para completar la clasificación, expone también el resto añadiendo «o no al mismo tiempo».

Lo de «por igualación de los desiguales» significa lo siguiente. Parece Platón sostener que, puesto que los números proceden de la díada indeterminada, que, en cuanto indeterminada, es desigual, son desiguales y son igualados por el uno principial. En conclusión, puesto que son generados al mismo tiempo, es evidente que serán indiferenciados[46].

---

[45] En la literatura griega antigua, por ejemplo, en Homero, *Ilíada*, II, 248, 281, *brotós* «mortal» es sinónimo de *ánthropos*, «hombre»; y Hesíodo, *Teogonía*, 369.

[46] Son intercambiables.

33. *In XIII, 7, 1081 a 17*, p. 750, 4 - 5

En efecto, las cosas generadas simultáneamente a partir de los principios, como también ellos dicen, son indiferenciadas[47].

34. *In XIV, 4, 1091 b 30*, p. 823, 32

Habían sostenido que las primeras[48] sustancias eran números.

35. *In XIII, 7, 1081 a 29*, p. 751, 20 - 22

Llama Aristóteles «uno en sí» al uno principial, con el cual y la díada indeterminada se generan según ellos la díada en sí y los números ideales.

36. *In XIII, 7, 1083 a 1*, p. 763, 33

...la díada principial (esta es la indeterminada)

37. *In XIII, 7, 1081 b 10*, p. 753, 2 - 754, 16

La generación de los números se produce, como sostienen, a partir de la díada indeterminada y del uno.(...).

El número ideal se genera, según ellos, a partir de la unidad y de la díada indeterminada, y cada uno de ellos es único y ninguno de ellos es, según ellos, parte de otro, ni la díada en sí de la tríada en sí ni ninguna otra de cualquiera otra. (...).

Ellos de la díada en sí (llama Aristóteles a esta «díada primera») y de la díada principial, a la que llama «díada indeterminada», producían la tétrada no por composición mutua ni por aumento, sino porque la díada indeterminada duplicaba la díada en sí y engendraba de esa manera la tétrada. De modo que no construían el número de aquí por suma[49]. (...).

Si es que son principios el uno y la díada indeterminada.

---

47 Tienen la misma naturaleza y, por tanto, son las mismas.

48 Primeras en ser generadas y, por tanto, en rango.

49 De la unidad: n + 1.

38. *In XIII, 8, 1084 b 23*, p. 775, 23 - 776, 6

Así, pues, a partir de este tipo de razones perseguían los principios de las cosas. En efecto, por ser la unidad principio de los números matemáticos —de donde les vino afirmar el uno en sí, los números ideales y todo este tipo de cuestiones— consideraban estos a la unidad principial como un punto: la unidad, decían, sólo difería del punto en que no estaba en lugar alguno. Así, pues, continúa Aristóteles, lo mismo que los democríteos componían las cosas de cuerpos mínimos e indivisibles, así también estos las componían de la unidad indivisible y de la díada indeterminada o del punto y de la pluralidad. Con lo cual de lo que dicen les ocurre que la unidad es materia de los números, al menos, si los números se componen de unidades como de materia, y esta unidad será anterior y posterior a la díada. Porque en cuanto, según ellos, la unidad es principial y formadora, en esa misma medida tiene que ser anterior a la díada; pero en cuanto que la díada es una totalidad y forma y la unidad es materia suya, en esa medida es posterior a la díada.

El «por investigar universalmente el uno predicado y así lo concebían como parte» es igual a «les ocurre que conciben el uno como universal y como parte»: porque en cuanto afirmaban que el uno abarca todos los números, en esa medida también lo declaraban universal; pero en cuanto es parte de la díada, no es universal, sino parte. Pero es imposible[50] que una y la misma unidad sea abarcadora de todos los números y, por tanto, universal, y parte la más pequeña de la díada, de la tríada y de cada uno de los números.

39. *In XIII, 7, 1082 a 15*, p. 757, 21 - 23

Ellos no quieren que la díada en sí[51] y los restantes números ideales se formen por yuxtaposición y acumulación de unidades.

[50] Este mismo tipo de crítica en las ideas, cf. 785, 24 - 33, cf. texto n. 67, y texto n. 74.

[51] La «díada en sí» es el primero de los números ideales, cf. p. 753, 35 - 37, cf. texto n. 37.

40. *In XIII, 7, 1082 a 26*, p. 758, 6 - 9

Que unos números sean anteriores a otros, por ejemplo, que unas tríadas parezcan anteriores a otras, algo que estos no quieren, pues sostienen que hay una única díada, una única tríada y así en los demás números.

41. *In XIII, 6, 1080 a 12*, p. 744, 7 - 16

Al ser el número ideal incombinable, como ellos afirman, después del uno en sí[52] está la díada en sí[53], como sostienen, no porque se añada al uno en sí otro uno y complete la díada en sí, sino que inmediatamente en la díada en sí hay dos unos en sí diferentes, sostienen, heterogéneos con respecto al primer uno (llamando «primer uno» al uno en sí), y genera[54] la díada en sí sin el primer uno[55], e igualmente la tríada en sí sin la primera díada en sí: en efecto, sostienen que la tríada en sí no surge por el añadido de otro uno a la díada en sí, sino que afirman que inmediatamente las unidades de la tríada en sí son diferentes y heterogéneas a las unidades de la díada en sí. De modo semejante a estos se manifiestan también sobre los demás números.

42. *In XIII, 7, 1081 a 17*, p. 750, 35 - 36

Pero según ellos nada es anterior a la díada en sí, salvo el uno principial y la díada indeterminada.

43. *In XIII, 8, 1084 b 32*, p. 776, 17 - 18

Inmediatamente después de la unidad principial colocan la díada.

---

[52] El uno en sí es el uno principial, cf. texto n. 35.

[53] La «díada en sí» es la díada ideal, el primero de los números ideales, cf. p. 753, 35- 37, cf. texto n. 37.

[54] Platón.

[55] El «primer uno» es el primero de la serie de los números naturales, no el uno principial.

44. *In XIII, 7, 1082 b 1*, p. 760, 11 - 12

Y esto no quieren los que proponen las ideas: en efecto, afirman que el orden de las unidades de un número dado es indiferente.

45. *In XIII, 7, 1082 b 19*, p. 761, 17 - 762, 6

A su vez no es posible que las unidades sean de este tipo, sino diferentes e incombinables, si es que, como ellos quieren, «hay un número primero y segundo». Ni habrá, continúa Aristóteles, ideas, si los números son indiferenciados: y es que constituyen la estructura de las ideas por las diferencias de los números. Y esto lo dicen correcta y coherentemente consigo mismos quienes sostienen que el número de las ideas se compone de unidades diferentes, para no verse forzados a construir la idea a partir de ideas diferentes. Y es que, según ellos, cada especie es unitaria y simple: pero, si las unidades fuesen indiferenciadas, en razón del mismo pensamiento y consecuentemente a su argumentación también las díadas y las tríadas serían indiferenciadas. De modo que, si el hombre en sí fuese la tétrada en sí, el caballo en sí la díada en sí, la díada del caballo sería indiferente a la del hombre y ocurriría que el hombre en sí se compondría del hombre y del caballo. Y todas las especies internas a la década en sí —la díada en sí, la tríada en sí y demás— resultarían partes de la década en sí. Con lo cual, si la década en sí fuese el elefante en sí, el elefante en sí estaría compuesto del caballo, del hombre y demás. Y de tal manera diferencian y hacen distintas a las unidades que no forman la tríada añadiendo una unidad a la díada, ni la tétrada añadiendo una unidad a la tríada: esto ocurriría, dicen, si las unidades fuesen indiferenciadas y componibles. Por tanto, no cuentan por suma, sino que separan cada número y después del uno pasan, como desde otro principio, al dos, sin añadir al anterior uno otro uno: la generación de los números no sería a partir de la díada indeterminada, si el dos surgiera por la suma del uno a otro uno, y el tres por adición del uno al dos y sucesivamente. Pero es que tampoco podría haber idea alguna: porque una idea estaría metida en otra, por ejemplo, la díada en sí estaría en la otra idea, la tríada en sí, si es que los números, por ser indiferenciados y contados por adición son ideales. Así, pues, si los números son ideas y si las ideas no son envueltas por otras ideas de forma que sean partes de las envolventes, tampoco los números serán partes de otros números. Estará en su

constitución el no ser partes de otros números, si sus unidades componentes son diferentes.

46. *In XIII, 7, 1082 b 34*, p. 762, 17 - 28

Esto es igual a lo que acostumbran a plantearse los que sostienen que las unidades son diferentes. Esta es la dificultad: si hay que pasar del dos al tres, al cuatro, al cinco y, en general, contar por adición, o «por partes», es decir, tomar de la década por división y decir que esta parte suya es el dos, esta el tres y así en lo demás. Ninguno de estos métodos era el suyo, sino que —decían— si decimos que contamos por adición, las unidades serán indiferenciadas y combinables, si por división, la década estará compuesta de la díada en sí, de la tríada en sí y de las demás. Pero, dicen, si hay que evitar ambos absurdos, hay que sostener que tales números son sustanciales e ideales: en efecto, al ser cada uno de ellos algo unitario y distinto ni se podrán sumar mutuamente ni se someterán a la división: que estos procedimientos son los apropiados al número matemático.

47. *In XIII, 8, 1084 b 20,* p. 775, 5 - 7

(Según ellos, las unidades de la díada son incombinables con las unidades de la tríada) (...) la unidad de la díada no está en ella en acto, como ellos quieren, sino en potencia.

48. *In XIII, 7, 1081 b 35*, p. 756, 18 - 39

Y puesto que sostenían que del uno y de la díada indeterminada surgía primero la díada en sí y que luego la díada indeterminada, tomando la díada en sí hace inmediatamente otras dos díadas, de las cuales se compone, dicen, la tétrada en sí, igualmente a su vez la díada indeterminada, tomando la tétrada en sí, hace otras dos tétradas de las que se compone la óctada en sí (y es que ésta hace dos de todo lo que toma, es decir, sostenían que la díada indeterminada era duplicadora: lo que tome la díada indeterminada, dicen, lo duplica), puesto que, decía, esto era lo que solían sostener ellos, Aristóteles expone que la tétrada en sí no se compondrá de «cualesquiera díadas», sino de las que hace la díada indeterminada, después de tomar

la díada en sí y duplicarla. Al decir esto no aduce las consecuencias contrarias a la doctrina de ellos. Una es que habrá numerosas díadas ideales, otra que no será, como ellos quieren, primero la díada en sí, luego la tríada en sí, tercero la tétrada en sí y sucesivamente, sino que primero será la díada en sí, luego la tétrada en sí y a continuación la tríada en sí. En efecto, puesto que, como ellos sostienen, la díada indeterminada, por ser duplicadora, hace con la díada en sí primero los números divisibles por dos, y así el uno, añadido a ellos, construye los impares, serán, según esta declaración, primeros los pares, y luego los impares; con lo cual la tétrada en sí será anterior a la tríada en sí. Sin embargo, según lo que dicen que primero es la díada en sí, después la tríada en sí y en tercer lugar la tétrada en sí y sucesivos, será la tríada en sí anterior a la tétrada en sí.

49. *In XIII, 7, 1081 a 17*, p. 749, 23 - 24

No sería primero la díada y luego la tríada, como sostienen ellos.

50. *In XIV, 3, 1090 b 32*, p. 818, 22 - 23

Puesto que consideraban grande y pequeño a la díada indeterminada, y la díada indeterminada constituye, según ellos, sólo al número par de veces par[56]...

51. *In XIV, 4, 1091 a 23*, p. 819, 28 - 820, 3

Algunos de ellos generan el número par a partir de desiguales, a saber, lo grande y pequeño, igualados por el uno, como se ha dicho en el libro XIII[57]. De modo que preexistía a las ideas y era anterior a ellas la desigualdad. En efecto, si surgen de la desigualdad y todo lo que procede de algo es posterior a aquello de lo que procede, es evidente que la desigualdad es más antigua que las ideas. Y es imposible afirmar que siempre han estado igualados[58]. Porque «si siempre

---

[56] Pero en otros lugares afirma que la díada indeterminada interviene en la constitución de todos los números ideales, por ejemplo, textos n. 32, 35 y 37.

[57] cf. textos n. 32, 35, 37.

[58] Lo grande y pequeño.

hubieran estado igualados, no hubieran sido antes desiguales[59]», es decir, no hubieran sido igualados por el uno. De modo que surgidas de lo desigual, resulta, primero, que la privación, o sea, la desigualdad, es anterior a las ideas y a la posesión, luego que no son eternas. Y puesto que Jenócrates, defendiendo a Platón, como también queda dicho en el libro I del *De coelo*[60], explicaba cómo sólo en función de la enseñanza y del conocimiento era posible que hubiesen aparecido, si es que habían aparecido las ideas, y suponía y explicaba que habían surgido a partir de lo grande y pequeño igualados por el uno, si es que fuese posible que ellas surgieran.

52. *In XIII, 7, 1081 b 35*, p. 755, 2 - 756, 14

Según ellos, no constituyen a la década en sí cualquier número ni cualesquiera unidades, sino las procedentes del uno y de la díada indeterminada. (...).

Ni aceptan que haya otra década sino la década misma en sí. (...).

No será única la década ideal, como ellos afirman. (...).

53. *In XIII, 8, 1084 a 10*, p. 770, 17 - 20

Si tanto el número ideal como el matemático llegan sólo hasta la década (en efecto, después de elevarse hasta ella, dicen, retornan de nuevo hasta el uno y el dos, diciendo once, doce y siguientes)...

54. In XIII, 8, 1083 a 1, p. 764, 5 - 19

Pero es evidente que la díada[61] compone con la cantidad duplicada también la cualidad y, a su vez, con la cualidad también la cantidad. Al duplicar a la díada en sí[62], produce la tétrada en sí, pero la tétrada es cantidad, cualidad y especie distinta a la díada; y al dupli-

---

[59] Las ideas.

[60] cf. Aristóteles, cf. texto n. 97.

[61] La díada indeterminada.

[62] «Díada en sí» es el primer número ideal, cf. p. 753, 35 - 37, cf. texto n. 37.

car a la tétrada, forma la óctada, que es, al tiempo, cantidad y cualidad distintas de la cantidad y cualidad de la tétrada. En los números, pues, la díada indeterminada añade la cualidad y la especie concreta, pero en las unidades[63] en modo alguno. Porque, continúa Aristóteles, si no añadiera con la cantidad también la cualidad y la especie, no habría pluralidad de entes. Y es que estas cosas se diferencian por especie, no por su materia. Conque, si la especie de la tétrada y esta su peculiar cualidad no fuesen distintas de la especie y de la cualidad de la péntada, e igualmente en las demás unidades, sería idéntica la tétrada a la péntada e igualmente en las demás unidades y no habría pluralidad de entes. Llama «entes» a las ideas: que los defensores de las ideas sostenían que las ideas son los entes auténticos: afirman, en efecto, que a los entes de aquí se les puede llamar entes sólo homónimamente[64] y por accidente.

55. *In XIII, 8, 1083 b 23*, p. 768, 10 - 14

Pero, como parece, informa Aristóteles, al comprender esta dificultad[65], hacen al uno medio del tres y sencillamente de todo número, para que sean iguales las unidades surgidas de lo grande y la de lo pequeño: que el uno, afirman, al estar en medio, elimina el exceso de una única unidad que tiene con respecto a la otra parte, y añadido donde sea necesario las iguala.

56. *In XIII, 8, 1083 b 23*, p.768, 30 - 34

También estos, al sostener que la tríada en sí es una idea, no por eso rechazan que la anterior a ella, la díada en sí, sea una idea, sino que se inclinan más aún a considerarla. Por consiguiente, la unidad[66] es también idea. Pero, si esto es así, ¿de qué procede? Sin duda no

---

[63] «Unidades»: las componentes de cada uno de los números ideales.

[64] cf. p. 823, 6 - 7, cf. texto n. 14.

[65] La dificultad que resultaría de atribuir en la tríada una unidad a cada uno de los elementos de lo grande y pequeño: una unidad a lo grande, otra a lo pequeño: ¿de dónde procedería la tercera unidad?, cf. p. 768, 6 - 9.

[66] El primero de los números ideales, la unidad en sí. Pero los platónicos negaban explícitamente que hubiera tal número: comenzaban generando a partir de la díada, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII. 8. 1084 b 37 - 38, cf. texto n. 62.

de la díada indeterminada, puesto que esta es duplicadora y de las cosas simples hace dos.

57. *In XIII, 9, 1085 b 12*, p. 780, 28 - 781, 14

Puesto que cada unidad de la díada en sí y de la tríada en sí y de las demás es única, sin partes e indivisible, ¿de qué procede? Porque la unidad material, la que hay en la díada, no es, según ellos, la unidad principial, como para que no puedan decirnos de dónde procede. En vez de decirnos «unidad principial» dice «el uno en sí». Así, pues, puesto que la unidad material no es la unidad principial, ¿de dónde procede? O de la pluralidad universal y del uno, o «de una parte de la pluralidad», a saber, la díada indeterminada y el uno. Pero es absurdo que la unidad material sea pluralidad alguna y generarla, en suma, a partir de la díada indeterminada: que la unidad material es, como también ellos sostienen, indivisible, y la díada indeterminada es dualizadora (también esto lo defienden), y generadora de las cosas que pueden ser divididas. Por tanto, no puede estar constituida ni de la díada indeterminada ni de parte de la díada indeterminada. Afirmar que la unidad de la díada en sí procede de parte de la díada indeterminada encierra a su vez otras dificultades. Y las aduce, cuando escribe: «cada parte del número, es decir, la unidad, tiene que ser indivisible o plural, es decir, divisible». Puesto que toda pluralidad es divisible, en vez de decir «divisible» dice «plural», y para aclararlo añade «y la unidad divisible». La expresión completa y clara podría ser la siguiente: necesariamente cada parte del número tiene que ser o indivisible o ser pluralidad y unidad divisible, o sea, que la unidad sea una pluralidad. ¿Y qué significa esto? Que sea divisible. Pero es imposible que sea divisible; pero por ser indivisible, no podrían ser el elemento de las unidades ni, en general, de los números, como ellos sostienen, la pluralidad y el uno, ni la unidad constará de la pluralidad y del uno: que lo compuesto de la pluralidad y del uno es plural y divisible, pero no sin partes e indivisible.

Los números como causas

58. *In XIV, 6, 1092 b 26*, p. 829, 5 - 15

Y puesto que algunos pitagóricos no vacilaban en afirmar que el bienestar y el bien les sobreviene a cada una de las cosas de aquí a

partir de sus números, cuando la mezcla de los mixtos se hace en un número par o impar y, sobre todo, si se hace en un múltiplo completo y semejante, por ejemplo, tres por tres, pero no tres más tres (en efecto, si la hidromiel, dicen, se forma por un número impar, por ejemplo, si hubiera en la mezcla dos libras de miel y una de agua, pongo por caso, o según uno par, por ejemplo, dos de miel y dos de agua, o cúbico, por ejemplo, tres de miel y tres de agua y tres de azafrán), si —decía— la hidromiel se forma —sostenían— según alguno de estos números, tal cosa es buena para cada uno de los entes que lo utilizan, pero, si no es así, no es bueno.

59. *In XIII, 8, 1084 a 10*, p. 770, 27 - 28

Todos los números internos a la década son, según ellos, sustancias e ideas.

60. *In XIII, 8, 1084 a 29*, p. 771, 15 - 772 - 28

Sostienen ellos que el uno en cuanto uno es ingenerado, pero que la década ha sido generada. De modo que, si el uno es forma de la década[67] y es ingenerado y si la década ha sido generada, habrá también una endécada[68], constituida de una forma, el uno, y de una materia, la década. Y con razón dice Aristóteles «el uno es algo más», porque la forma es algo más y más concreto[69] que la materia. Pero estos, continúa Aristóteles, intentan generar los números hasta la década, como si fuera la década lo último y más perfecto, y generan, estudian y establecen lo que está dentro de ella, por ejemplo, como modelo del vacío, modelo de las proporciones, modelo del impar. Sostenían, en efecto, que el lugar intermedio de los pares, tétrada, héxada y demás, lo mismo que el de los impares proporciona un modelo e imagen del vacío. Los pitagóricos sostenían que fuera del cielo había un vacío que, aspirado por el todo, se introducía aquí y separaba las cosas de aquí unas de otras, como se expone en el *Curso de Física*[70]. Pero hay que

[67] La década, por ser un número ideal, es algo unitario, algo «uno», como toda idea.

[68] En cuanto número matemático, que permite formar conjuntos heterogéneos, independientemente de su naturaleza.

[69] Lo concreto en cuanto sustancia, cf. p. 809, 30, cf. texto n. 21.

[70] cf. Aristóteles, *Física*, IV, 6, 213 b 22 - 29.

decir que sostenían que los lugares entre los pares no estaban vacíos y no estaban llenados por los impares. Puesto que, argumentaban, la díada indeterminada, en cuanto dualizadora, junto a la díada en sí genera los pares, es necesario que ellos[71] subsistan por sí mismos separados de los impares y por eso es absolutamente imposible encontrar un impar situado en medio de dos pares. Si esto es así, por necesidad los lugares entre ellos están vacíos. A su vez, puesto que el uno principial junto a la díada indeterminada construye los impares, el tres, el cinco, el siete y semejantes, estarán estos por sí mismos separados de los pares, y con sus propios lugares vacíos entre ellos. Y puesto que en los números ningún lugar es superfluo ni siquiera lo de aquí, que es un océano de maldad, tampoco el vacío que hay en los números podría ser superfluo, sino que será una imagen y modelo del vacío. Por eso, sostenían también que el lugar intermedio de los números ideales, pares y impares, estaba por eso vacío y proporcionaba una imagen cada uno de un vacío: la díada, la tétrada y la óctada aportan el modelo de la proporción aritmética; la díada, la tríada, la héxada y la énada de la geométrica; y a la mismas tétradas y héxadas llamaban proporciones. Pongo por caso, sostenían que la tétrada es el caballo en sí y la héxada el buey en sí, y la razón de la héxada a la tétrada era la imagen y el modelo de la proporción. Esto hay que entenderlo de la siguiente manera. Quienes sostienen que el uno interno a la década da una imagen de lo impar solían decir que el uno es lo impar o imagen de lo impar y que el uno es lo que por sí mismo da forma. Esto en estas cuestiones, porque todas las demás, como «movimiento, reposo, bien, mal» y semejantes las atribuían a los principios, la unidad y la díada: el reposo y el bien, a la unidad, el movimiento y el mal a la díada.

«Si en la tríada, ¿cómo la péntada iba a ser impar?». Esto está dicho muy breve y elípticamente y, por eso, resulta sumamente oscuro. Hay que leerlo con hipérbaton de esta manera: «si lo impar consiste en la tríada, ¿cómo iba a ser la péntada?». Y su significado sería el siguiente: si en la tríada el uno es lo impar, o sea, si la tríada tiene su ser de tríada por el uno y el uno es lo que le da forma a la tríada, si, por tanto, el uno es lo que da a la tríada el ser tríada, ¿cómo la péntada y todo número impar no habría de tener su ser péntada y héptada y demás números por la tríada, lo mismo que todo número par lo tiene por la díada? Sería, en efecto, necesario, puesto

71 Los números pares.

que la díada es principio de los pares, que la tríada lo sea de los impares.

«Además, las magnitudes y cosas por el estilo hasta la cantidad». Además, continúa Aristóteles, trataban de mostrar a partir de las magnitudes que hay que llevar el número hasta la década (a esta apunta el «hasta la cantidad»). Y es que sostenían que la unidad constituye al punto, que este llama «línea indivisible»[72], la díada la línea, la tríada al plano, la tétrada el volumen, y con estos abarca todo. De modo que, si todos estos son la sustancia de la década (compuestas, en efecto, constituyen la década), el todo se basta con la década.

61. *In XIV. presentación*, p. 794, 7 - 9

Trata Aristóteles de mostrar en este libro XIV de la *Metafísica* que no es posible concebir a los números ideales ni a las matemáticas como principios de los entes, como quieren quienes los introducen.

62. *In XIV, 2, 1090 a 2*, p. 812, 31 - 813, 34

Quienes proponen las ideas y dan existencia a los números ideales preguntados por qué causa y por qué tipo de necesidad hay ideas responden que para proporcionar «cierta causa a los entes», a saber, porque son causas del ser de los sensibles. Porque, si las cosas de aquí son por causa de ellas y el cielo y los hombres son por necesidad y no es posible que alguna vez dejen de ser, también serán por necesidad las ideas por cuya causa tienen estos el ser: lo sean ya como causas eficientes de las cosas de aquí, ya como causas finales ya de cualquier otro modo, concedámoslo y supongamos que las ideas son causas de que haya hombres y caballos y, en general, las cosas sensibles. Así, pues, los mantenedores del número ideal pretenden exponer por medio de ellos alguna causa de la existencia de las ideas. (...).

---

[72] Como para el Pseudo - Alejandro el iniciador y defensor por antonomasia de esta tesis fue Jenócrates, puesto que en numerosos lugares habla de él como pitagórico, cf. textos n. 25 y 26, es muy probable que todo lo que ha expuesto en este texto sobre los pitagóricos sea doctrina jenocrática: ya Jámblico lo considera pitagórico en Estobeo, cf. texto n. 1

Así, pues, quienes establecen y sostienen que hay ideas, cuyo corifeo es Platón, y las consideran números, al hacer la exposición[73], a saber, al aducir cada uno de los sensibles, por ejemplo, Platón, Sócrates, Alcibíades, Dión, y al afirmar que el hombre es o idéntico o distinto a Sócrates, luego aducir que, si fuera el mismo, no podría estar también en Platón: es, por tanto, distinto que Sócrates; e igualmente y por la misma causa en Platón y Alcibíades y que es distinto a todos los indivisibles; pero, si esto es así, hay, entonces, algo unitario al margen de los numerosos hombres, y este es el hombre en sí, él por sí mismo; igualmente recoger también esto en los caballos, bueyes y todos los demás. Estos, pues, tratan, al hacer esto, de afirmar de alguna manera por qué hay algo unitario al margen de los hombres y caballos plurales y todo lo demás. «Pero, como —continúa Aristóteles— lo que dicen no es ni necesario ni posible», tampoco son «estas causas» para afirmar que haya «el número ideal». Pero ellos piensan así.

DIMENSIONES IDEALES

63. In XIII, 9, 1085 a 7, p. 777, 9 - 21

Cuáles son los géneros posteriores al número los expone el mismo Aristóteles al hablar de lo largo y corto, lo ancho y estrecho, lo profundo y somero. Y explica que queriendo ellos[74] sacar las magnitudes a partir de dos principios, el uno y la díada indeterminada, sostienen que a partir de la díada la línea toma lo largo y corto, la superficie lo ancho y estrecho, el volumen lo profundo y somero: en efecto, a estas, lo largo y corto y demás las consideraban «especies

[73] Para la exposición también, cf. texto n. 74; y cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 992 b 9 - 13, cf. texto n. 3; y Alejandro, texto n. 15.

[74] Se exponen dos teorías en la generación de las dimensiones geométricas:

I. Cada uno de los números ideales actúa sobre las dimensiones ideales y genera la dimensión geométrica correpondiente: la díada en sí sobre lo largo y corto y surge la línea; la tríada en sí sobre lo ancho y estrecho y surge la superficie; la tétrada en sí sobre lo profundo y somero y surge el volumen. Es la teoría de Platón.

II. El uno, que es un punto sin magnitud, actúa sobre las dimensiones ideales, y genera las dimensiones geométricas: el uno sobre lo largo y ancho genera la línea, el punto sobre lo ancho y estrecho genera la superficie, el punto sobre lo profundo y somero y hace surgir el volumen. Quizás sea esta la teoría de Jenócrates, puesto que mantiene las dimensiones ideales, frente a Espeusipo, que utilizaba la pluralidad como principio material y hablaba de fluxiones, cf. Aristóteles, texto n. 65.

de lo grande y pequeño» que está en la díada indeterminada. Pero «el principio del uno», continúa Aristóteles, no lo introducían todos de la misma manera, sino que unos afirmaban que los propios números aplicaban estas especies a las magnitudes, por ejemplo, la díada a la línea, la tríada a la superficie, la tétrada al volumen (todo esto lo cuenta de Platón en *Sobre la filosofía*, por eso aquí expone la concepción de ellos breve y sintéticamente), otros producen la clase de las magnitudes por la participación del uno.

64. In XIII, 6, 1080 b 23, p. 746, 19 - 747, 12

Y, continúa Aristóteles, sobre los planos y los volúmenes se manifestaban de manera semejante a la de los números. Algunos de ellos sostenían que eran distintos los planos y volúmenes matemáticos que los ideales: sostenían, en efecto, que una cosa es el plano matemático, sobre el que trata el geómetra, y otra el plano en sí. «De entre los que lo explican de otra manera», dice, o sea, de entre los que no aceptan los números ideales ni los planos ni volúmenes ideales. En verdad, cuando dice «de entre los que lo explican de otra manera dicen», lo introduce, creo, como explicación de «cuantos no hacen de las ideas números», como si dijera: «con «de cuantos lo explican de otra manera», ¿a quiénes me estoy refiriendo? A cuantos no hacen números a las ideas ni en general piensan que hay números ideales». Estos[75] explican los volúmenes y planos matemáticos también de manera matemática, es decir, sostienen que toda magnitud es divisible en magnitudes, que es lo mismo que afirmar que la línea no se compone de puntos, ni el plano de líneas. Así, pues, sostienen estos que toda magnitud es divisible en magnitudes y aceptan que las unidades, compuestas unas con otras, cualesquiera que sean, constituyen una díada. Hay otros que explican los planos matemáticos, los que sostienen que hay también números ideales, pero no de modo matemático: y es que no toda magnitud se divide para ellos en magnitudes ni cualesquiera unidades forman una díada, sino que afirman que las dos primeras unidades generadas a partir de la díada indeterminada como materia, del uno principial, es decir, del uno en sí, como forma, estas unidades constituyen la díada primera, o sea, la

[75] Es muy posible que el Pseudo - Alejandro se esté refiriendo a Espeusipo y Jenócrates simultáneamente (cf. textos n. 28 y 30), aunque no sea esa la opinión de Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11 - 36, cf. texto n. 45; y 9, 1085 a 31 - 34 cf. texto n. 65.

díada ideal, es decir, la díada en sí. A su vez, las tres unidades surgidas posteriormente, también ellas de la díada indeterminada como materia, y del uno en sí como forma, constituyen la tríada en sí. Y se posicionan igual sobre la tétrada en sí y demás, y sostienen que no son homogéneas las unidades de la díada en sí a las de la tríada en sí, ni éstas a las de la tétrada en sí (y es que, sin la menor duda, si las unidades de la díada en sí estuvieran compuestas con las de la tríada en sí hubiesen generado otro número), sino que sostenían que son heterogéneas las de la díada en sí y las otras de la tríada en sí. Una vez dicho esto añade: «todos sostienen que los números son monádicos» y sin magnitud y sin partes[76], salvo los pitagóricos, que sostienen que el uno principio y elemento de los entes tiene también magnitud.

65. In XIII, 9, 1085 a 31, p. 779, 26 - 780, 20

Después de decir esto añade «pues bien, algunos de ellos estaban generando las magnitudes», como queda explicado, «a partir de tal tipo de materia», a saber, la díada indeterminada, lo largo y corto, lo ancho y profundo, y lo somero y superficial, y a partir de estos la línea, el plano y el volumen. Pero otros[77] no consideraban los principios aritméticos como principios también de las magnitudes, sino que establecían los principios geométricos de modo análogo a los aritméticos, aceptando el punto en vez del uno, no porque fuese lo mismo que el uno, sino clasificado en analogía al uno, y otra cosa que no fuese precisamente la díada, pero tomada por ellos en analogía a este principio, y que la concebían como una pluralidad. La expresión «y de la otra materia cual es la pluralidad, pero no parte de la pluralidad» hubiera sido más clara si hubiera dicho «y de otra materia como la pluralidad, pero no pluralidad», en donde hubiera estado «como» en vez de «cual» y en vez de «parte de la pluralidad», que es la generadora de las unidades, «pluralidad», enderezadora de las unidades. Así, pues, al generar estos a partir del punto y de algo a modo de pluralidad las dimensiones no menos que quienes las generan a partir del uno y de la díada indeterminada, introducían con ello no menos, sino más despropósitos. (...).

---

[76] cf. texto n. 28
[77] Espeusipo seguramente, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 31 - 34, cf. texto n. 65.

Platón genera el número «a partir de alguna pluralidad, la primera», y del uno. Y entiende por «alguna pluralidad y primera» a la díada indeterminada: que ésta es, en efecto, la primera pluralidad contemplada en el tres, en el cuatro y sucesivos.

66. *In XIV, 1, 1088 a 15*, p. 802, 28 - 32

Lo mucho y lo poco se predican separadamente de y juntamente con el número, lo largo y corto de la línea, lo ancho y estrecho del plano, de modo que no podrían estos ser elementos del número, de la línea y del plano, si es que los elementos no se predican de las cosas de que son elementos.

IDEAS

67. *In XIII, 9, 1086 a 21*, p. 785, 13 - 33

Sobre cuántas y cuáles son las causas que sostienen (ya se ha explicado que dos: hablan del uno principial y de la díada indeterminada[78]) quienes afirman que hay sustancias separadas al margen de las sensibles, hay que decir a continuación algo más apropiado. Puesto que sostienen que esas sustancias separadas, distintas y al margen de la sensibles son las ideas y los números, y son combativos en afirmar que los elementos de las ideas y de los números son también elementos de todos los entes, «hay que examinar —dice Aristóteles— qué dicen sobre ellos y cómo lo dicen y —continúa— dejar para más tarde el examen de los que sólo manejan números y estos matemáticos».

Sobre quienes proponen las ideas, al tiempo que exponer de qué manera dicen que son las ideas, hay que descubrir inmediatamente cuál es la dificultad que conlleva. Y explica la dificultad, más bien absurdo, que encierra, por «hacer, al tiempo, lo universal como sustancias», es decir, porque hacen de las ideas simultáneamente sustancias universales y separadas[79], es decir, particulares: universales,

---

[78] cf. textos n. 1 - 5.

[79] Sobre las ideas y lo universal, también cf. texto n. 74; y sobre la particularidad y universalidad del número, cf. p. 775, 36 - 776, 6, cf. texto n. 38.

porque quienes proponen las ideas las consideran también universales por ser inductoras de numerosas cosas y encontrarse en numerosas cosas, el hombre en sí en los hombres singulares, el caballo en sí en los caballos singulares, y demás ideas de modo semejante: y es que por participación del hombre en sí son los hombres de aquí, por la del caballo en sí los caballos, como sostienen ellos. Universales, pues, por esto. Particulares en cuanto separadas y subsistentes por sí mismas: y esto es lo peculiar de las cosas indivisibles; que nada que no sea indivisible y particular puede ser separado y por sí mismo, sino que tiene su ser en otro.

68. *In XIII, 7, 1082 a 26*, p. 758, 21

Puesto que lo generado por los principios, como ellos sostienen, son ideas[80]...

69. *In XIV, 3, 1091 a 12*, p. 818, 29 - 30

Al haber quienes proponen ideas y sostener, al tiempo, que son eternas y generadas a partir del uno y de la díada...

70. *In XIV, 5, 1092 a 17*, p. 826, 13 - 15

Puesto que quienes proponen las ideas sostenían que toda contrariedad —me refiero al uno y al no uno— se consume en la constitución de las ideas y nada quedaba fuera...

71. *In XIII, 7, 1080 b 37*, p. 748, 20 - 22

Según ellos las ideas subsisten por el uno y la díada indeterminada: y como las cosas que subsisten por el uno y la díada indeterminada son números, las ideas son números.

[80] En la argumentación el Pseudo - Alejandro confunde el hecho de que las ideas procedan de los principios con que todo lo que procede de los principios son ideas, cf. texto n. 70.

72. *In XIII, 10, 1086 b 37*, p. 790, 34 - 791, 15

Es razonable que ocurran estos absurdos a quienes estiman que al margen de las sustancias singulares hay sustancias, según ellos, que tienen en sí mismas las ideas (quieren, en efecto, que las cosas de aquí sean por participación en las ideas), y a quienes estiman que al margen de las cosas singulares hay un uno, especie en sí, separado, les ocurre esto. (...). Cuando estimen[81] que hay un uno, especie en sí, separado (llamando «especie en sí» al uno principial) al margen de las sustancias, y que las ideas mismas tienen también el uno principial, es decir, la especie en sí: en efecto, el uno principial es, según ellos, la especie de las ideas. Y es evidente que lo tienen las ideas. De modo que, si llamara al uno principial «especie en sí» y también sustancias que tienen la especie en sí, no a las de aquí y sensibles, sino a las ideas, hay que entender, según esta interpretación la expresión de la siguiente manera «cuando estimen que hay un uno, especie en sí, es decir, el uno principial, distinto y al margen de las sustancias ideales que tienen, según ellos, el uno principial, les ocurrirán estos absurdos».

73. *In XIII, 4, 1079 b 3*, p. 742, 24 - 26

Según ellos todas las cosas que hay en la idea son sustancias e ideas, por ejemplo, la figura en sí, el plano en sí; igualmente también el animal del hombre en sí es sustancia e idea, pero es que también pedestre y bípedo.

74. *In XIII, 9, 1086 a 37*, p. 786, 28 - 787, 2

Los platónicos, continúa Aristóteles, siendo necesario que, si hay «algunas sustancias aparte de las sensibles y fluyentes» por necesidad «estén separadas y sean por sí mismas», pero no en las cosas sensibles, y no pudiendo decir que eran diferentes a las que mencionaba Sócrates, «exponían aquellas de las que» Sócrates hablaba y no

---

[81] El Pseudo - Alejandro interpreta la relación del uno principial a las ideas de modo analógico a como son las ideas con respecto a las sustancias separadas: una forma sustancial separada de ellas; sigue en esto a Aristóteles, *Metafísica*, I, 6, 987 b 22, cf. texto n. 1; texto n. 9; XI, 2, 1060 b 6 - 7, cf. texto n. 57.

separaba, es decir, las hicieron particulares; que esto es la exposición[82]. En efecto, si todo lo separado y por sí y que no tiene su ser en otro es particular, y tales dicen que son las ideas, es evidente que las hacen a estas particulares[83]. «De modo que les sucede que las mismas naturalezas son universales y particulares. Y esta es la dificultad y este el absurdo, el que las mismas cosas sean universales y particulares, consecuencia que se sigue por sí misma únicamente a los que sostienen que hay ideas.

75. *In XIII, 10, 1086 b 37*, p. 790, 5 - 6

En el supuesto de que las ideas son particulares y de que sus principios son el uno en sí y la díada indeterminada...

76. *In VIII, 3, 1043 b 32*, p. 555, 23 - 26

Pero que también la sustancia y la esencia son uno es evidente, pero no como sostienen algunos, porque es una unidad o un punto (en efecto, Platón sostenía que la especie es una unidad, y la materia una díada[84]).

77. *In XII, 3, 1070 a 4*, p. 677, 12 - 14

Por eso, dice Aristóteles, no habló mal Platón al sostener que no hay especies de las cosas técnicas, sino sólo de las naturales. Y es que, si ha de haber especies, las habría de las cosas por naturaleza, y no de las producidas por la técnica.

---

[82] Para la exposicón también, cf. p. 813, 20 - 34, cf. texto n. 62.

[83] Contra la dificultad de hacer particulares y universales las ideas, cf. p. 785, 24 - 33, cf. texto n. 67; y sobre los números, cf. p. 775, 36 - 776, 6. cf. texto n. 38.

[84] El Pseudo -Alejandro mezcla aquí dos niveles de reflexión: Platón sostenía que cada especie o idea era algo unitario (aspecto formal, no numérico ni principial), y que la materia de todo era analógicamente una díada indeterminada (principio, no número). Nuestro autor piensa sólo en números y nivela los distintos estratos de la realidad.

MATEMÁTICAS

78. *In XIII, 2, 1077 a14*, p. 730, 21 - 22

Y sostienen que las matemáticas son distintas de las cosas sensibles, entes por sí y separados.

79. *In XIII, 2, 1077 a 9*, p. 730, 7 - 8

Entre las ideas y las cosas sensibles establecían como intermedios los entes matemáticos.

80. *In XIV, 3, 1090 b 32*, p. 817, 1 - 38

«Los primeros», dice Aristóteles (apuntando a Platón), «que hicieron dos tipos de números, el ideal y el matemático» y que colocaron en medio del ideal y del sensible el matemático, «ni explicaron ni hubieran podido explicar cómo y de qué está compuesto el número matemático». Porque, si afirma que de lo grande y pequeño y del uno, sería idéntico al ideal. Y construye las magnitudes con otro grande y pequeño y con los números: en efecto, poco antes ha llamado a esto «materia», cuando decía «construyen las magnitudes de la materia y del número» (las longitudes, en efecto, de la díada en sí y de la materia, e igualmente los planos de la tríada en sí y de la materia); por tanto, lo que allí[85] llamaba materia se refería a otro grande y pequeño. Así, pues, si no es posible que el número matemático proceda de lo grande y pequeño, que es lo mismo que decir, la díada indeterminada, (puesto que sería idéntico al número ideal), ni de otro grande y pequeño, a los que también llamaban díada indeterminada (ya que a partir de ellos construye las magnitudes) queda que se refiera a otro grande y pequeño. Pero, entonces, serán varios los elementos, me refiero a los grandes y pequeños. Ahora bien, cuantos son los elementos materiales, por necesidad han de ser los formales: y eso no lo quieren. Y si es único el uno principial y formal, será común y se repartirá entre lo grande y lo pequeño, de lo que construyen los números, y entre el otro grande y pequeño, del que construyen

---

[85] cf. textos n. 63 - 66.

las magnitudes, y entre el restante y tercero, del que compondrían los números matemáticos. Pero ¿cómo es posible encontrar algo único en número en muchas cosas? Se podría preguntar cómo es posible que el uno en sí sea tres, si es que construyen el número ideal a partir de lo grande y pequeño y del uno en sí, y las magnitudes a partir de lo grande y pequeño y del número. O habrá que decir que el uno en sí no es tres, sino dos o uno dividido en dos. En efecto, si, según Platón, todo número consta de unidad y de díada indeterminada, si, por tanto, también el número matemático consta de la misma unidad y de la misma díada indeterminada, de las que se compone el número ideal, será idéntico al ideal. Pero, si consta de otra díada, ¿constará también de otro uno que sea distinto al uno principial o del uno principial mismo? Si de otro, habrá dos unos principiales; y eso no lo quieren. Pero, si del mismo uno en sí, ¿cómo es posible que siendo uno en número esté en esta díada y en la otra? Es, por tanto, evidente que es imposible que el número matemático proceda ni del uno y la díada indeterminada, para que no resulte idéntico al ideal, ni de otros elementos: y es que, para Platón, es imposible que el número consista en otra cosa que en la unidad y en la díada indeterminada. Esto es lo que pone de manifiesto el «es también imposible que el número surja, al tiempo, de otra manera que a partir del uno y de la díada indeterminada».

81. *In VII, 2, 1028 b 13*, p. 462, 23 - 463, 9

Y preguntándose expone cuáles y de quiénes son las opiniones[86], refiriéndose a Platón y a los de su entorno, para quienes los límites del cuerpo son más sustancias que los cuerpos mismos. Y aduce cuáles son los límites del cuerpo: las superficies, las líneas y la unidad: estos son para ellos más sustancias, afirmaban, que el cuerpo y el volumen. Así, pues, algunos hablan así, que los planos son más sustancias, pero otros, quienes sostienen que las cosas sensibles son más sustancias, no creen que haya nada fuera de las sensibles, como antes había afirmado Hipón, el llamado ateo[87], (había este declarado que nada hay al margen de los sensibles) y después lo harán los epi-

[86] Para completar esta clasificación de los tipos de sustancias, cf. textos n. 25 - 30.

[87] Hipón fue un pitagórico de la época de Pericles, según el cual todas las realidades procederían de la humedad, incluida el alma del hombre, que tendría su origen en el esperma corporal.

cúreos. Otros dicen que hay numerosos tipos de sustancias, como Platón, una las discursivas, las matemáticas, otra las inteligibles, las ideas, la tercera la sustancia de los cuerpos sensibles, es decir, los cuerpos mismos. Espeusipo, su discípulo, decía que eran incluso más de tres las sustancias inteligibles, la primera el uno en sí, otra el principio de los números, otra el de las magnitudes, y otra el del alma: de esta manera amplía a una multitud los géneros de sustancias. Algunos[88] sostenían que no eran diferentes el principio de los números y el de las magnitudes, ni de distinta naturaleza los números y las magnitudes, sino del mismo principio y de la misma naturaleza: y que las demás cosas, por ejemplo, planos, líneas, cielos y, en resumen, los sensibles, decían que seguían a los números: cuando afirman que la magnitud en sí y el número en sí son las primeras sustancias y de la misma naturaleza, y las segundas las líneas, los planos, el cielo y en resumen las sensibles. Pero no explica Aristóteles si sostenían que también estas últimas son o no de la misma naturaleza.

82. *In VII, 11, 1036 a 26*, p. 512, 23 - 513, 12

Algunos (se refiere a algunos pitagóricos)[89] se plantean una dificultad, tanto con el círculo y el triángulo como con la línea, cuando afirman que no hay que definir estas figuras con líneas y decir «el círculo es una figura plana rodeada por una línea» o el triángulo

---

[88] Probablemente los mismos que derivan las magnitudes geométricas a partir del uno —no, como Platón, de los números— y de las especies de la díada indeterminada, p. 777, 16, cf. texto n. 63.

[89] En este texto son notables varias cosas:

1) «material» designa no ya el sustrato aristotélico, sino «corporal», conceptos ambos que en Alejandro aún se distinguían con nitidez.

2) Se atribuye a los pitagóricos la tesis de que los números son subsistentes por sí mismos e inmateriales, mientras que en Aristóteles se afirmaba explícitamente que eran inmanentes para los pitagóricos (cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 16 - 27, cf. texto n. 45), y en Platón tenían una materia, la díada indeterminada (cf. texto n. 51).

3) La equiparación de las dimensiones geométricas con las líneas está ya en Platón, según el testimonio de Aristóteles, cf. texto n. 69, algo que aquí se atribuye a los pitagóricos; aunque el término «dimensional» (*diástaton*) es nuevo.

Como en otros lugares llama pitagóricos a Jenócrates y Espeusipo, (cf. p. 796, 32 - 33, cf. texto n. 1; texto n. 12; p. 670, 37 - 671, 7, cf. texto 25; texto n. 26), hemos de pensar que se refiere a estos académicos y a otros filósofos posteriores a Platón que han construido sus opinones con materiales del platonismo.

«por tres líneas» o también « la línea es una longitud continua de una sólo dimensión». Y es que la línea subyace como materia al círculo y al triángulo, e igualmente la continuidad a la línea, lo mismo que las carnes y los huesos al hombre y el bronce a la estatua. Pues bien, si no definimos al hombre por sus huesos y carnes por ser éstas partes materiales, tampoco se podrá definir el círculo y el triángulo por la línea, ni la línea por el continuo. Y, por eso, —me refiero a afirmar que la línea y lo continuo son a modo de materia del triángulo y demás—, reconducen todas estas dimensiones a los números, por ser inmateriales y no tener un sustrato como materia, sino ser por sí mismos, y afirman que la definición de la línea es la de la díada. En efecto, puesto que la díada es lo primero que es dimensional (la unidad se distiende en la primera díada y luego en la tríada y en los números sucesivos[90]): si es que definimos la línea, afirman, no hay que definirla como cantidad distendida en una sóla dimensión, sino que la línea es la primera realidad dimensional: y es que lo primero no está ni subyace como materia a la línea, como lo continuo.

También algunos de los que hablan de ideas sostienen que la línea en sí, es decir, la especie de la línea, que es algo diferente y al margen de las líneas singulares, es la díada, pero otros afirman que la línea en sí no es la díada, sino que la línea en sí es la especie de la línea. Y quienes así hablan sostienen que en algunas cosas la especie y aquello de que es especie son idénticas, por ejemplo, hombre y Sócrates, cuya especie es el hombre y es lo mismo[91], también la díada en sí y esta díada, cuya especie es la díada en sí, son idénticas. Pero no aceptan esto en la línea, sino que sostienen que esta línea concreta es la línea divisible, mientras que su especie no es línea, sino una díada.

---

[90] Esta teoría de las fluxiones es seguramente de Espeusipo, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 32 - 34, cf. texto n. 65.

[91] Este ejemplo, de la cosecha del Pseudo - Alejandro, es incorrecto, porque Sócrates es un singular y no se puede identificar en ningún sentido con su especie. De lo contrario, ¿a qué viene el argumento del tercer hombre, la teoría de las ideas como modelos y las críticas al carácter universal y particular, al tiempo, de las ideas y de los números? Cada individuo sería una especie: desaparecerían las razones para la formulación misma de la teoría de las ideas. El ejemplo de Aristóteles, en cambio, la díada y la especie de la díada, es correcto, si nos referimos a la díada primera.

83. *In XIII, 9, 1085 a 7*, p. 778, 10 - 15

Sostenían que al ángulo recto era según la unidad, —el agudo y el obtuso según la díada indeterminada—, a partir de la cual les venía el exceder y el ser excedidos. Pero lo mismo ocurre en las figuras, unas, las estudiadas en la identidad y la igualdad, por ejemplo, los cuadrados y los cubos, sostenían que procedían de la unidad, las contenidas en la desigualdad y alteridad, de la díada.

COSMOS

84. *In XIV, 5, 1092 a 17*, p. 824, 27 - 30

Al sostener Platón que del uno y de la díada proceden las ideas, de las ideas las magnitudes matemáticas, y al mismo tiempo también y a una en que surgen las magnitudes matemáticas, se constituye el lugar en que están éstas.

XXIII
SIRIANO (ca. ¿400 - 457? d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Poco conocemos de la vida de Siriano. Los pocos datos biográficos se los debemos a la *Vita Procli*, de Marino y también a algunas noticias de Proclo sobre su maestro[1].

1. 2. Fue nombrado Director de la Academia de Atenas en el año 431 - 432 d. C., después de una larga colaboración con Plutarco de Atenas, el anterior Diadoco. Y nada sabemos sobre la fecha de su nacimiento ni sobre la de su muerte.

1. 3. Su labor en la Academia fue fecunda, pues tuvo como alumnos nada menos que a Domnino, Ammonio y a Proclo: su dedicación, celo e infatigable actividad intelectual promovieron este florecimiento tardío del neoplatonismo, y con él este canto de cisne de la filosofía antigua.

1. 4. Debió de escribir mucho, a juicio de Proclo, y conocemos los títulos de algunas de sus obras: *Introducción a la teología de Orfeo,* 2 libros; *Sobre los dichos de Pitágoras y Platón y otros comentarios*, 10 libros; *Introducción a la «República» de Platón*, 4 libros; *Sobre los dioses de Homero: concordias*; *Comentario a Homero*, 6 libros.

1. 4. 1. Los títulos reflejan ya sus intereses: recuperación de la tradición literaria y religiosa griega (Homero, Orfeo). En esto no es

[1] Un excelente y amplio estudio tanto sobre su biografía como, sobre todo, su doctrina, es el de K. Praechter, 1932. De él tomo los datos biográficos.

novedoso, pues ya los medioplatónicos y neoplatónicos habían estudiado estos autores, y desde Porfirio todos los neoplatónicos están interesados en mostrar el acuerdo de las doctrinas platónicas con los *Oráculos caldeos* y, desde Jámblico, bastantes —entre otros Siriano y Proclo— también se dedican al culto y a la magia[2].

1. 4. 2. Pero también Pitágoras y Platón como centros de su reflexión filosófica y como quicios sobre los cuales gira su visión filosófica del mundo y desde los cuales se interpreta esta tradición literaria y religiosa. Luego explicitaré este punto (cf. 3.1 - 3. 2).

1. 4. 3. El comentario de Siriano se caracteriza por dos rasgos:

1. 4. 3. 1. es alegórico: las narraciones, las descripciones, los nombres tanto de objetos como de propiedades o de dioses, son desligados de su contexto inmediato y adquieren un significado filosófico relevante dentro de la filosofía neoplatónica de Siriano (por ejemplo, p. 83, 3 - 4, cf. texto n. 1;.y textos n. 13, 37, 64).

1. 4. 3. 2. Concordia interpretativa: los pasos dentro de un mismo autor, o entre autores diferentes que se consideran dentro de una misma tradición, deben responder a una coherencia intelectual (por ejemplo, en las distintas denominaciones del principio material, cf. textos n. 10, 11, 16, 17, 18).

1. 4. 4. Ambos criterios son los dominantes en la hermenéutica tradicional griega de las más diversas tendencias, tanto las filológicas, como las estoicas o neoplatónicas: son hermenéuticas de la continuidad y de la apropiación, no del distanciamiento[3].

2. El *Comentario a la «Metafísica»*, la obra más completa que conservamos de Siriano, abarca los libros III, IV, XIII y XIV. No sabemos si fueron los únicos libros que comentó o sólo los que se han conservado. Y, mientras otros autores anteriores a él pretendieron extender el aristotelismo parafraseando al maestro o ampliando sus exposiciones, Siriano sale en defensa de Platón en casi todo los puntos de discrepancia de los dos filósofos antiguos; es un neoplatónico tardío comentando a Aristóteles. Mientras que en el uso de las demás fuentes se puede comprobar su espíritu concordante, en la defensa de Platón y los pitagóricos contra Aristóteles es estricto, incluso puntilloso.

---

[2] cf. H. Lewy, 1956, p. 464. Este autor sitúa los *Oráculos caldeos* en la segunda mitad del siglo II d. C.

[3] cf. R. Pfeiffer, 1970, I, p. 281 ss.

3. Siriano es un pensador con convicciones propias, que maneja ideas de muy diversa procedencia, fuertemente estructuradas en una visión plotiniana del mundo.

3. 1. Porque Siriano que, como ya antes he indicado, no quiere reducirse a comentador, se identifica plenamente con una tradición y escuela filosófica: el pitagorismo. Por ejemplo, se incluye («nosotros») en la tesis de que en la generación de las realidades físicas debe haber causas eficientes (cf. p. 186, 4 - 5), en la interpretación puramente didáctica, no sistemática, del recurso al tiempo en el concepto de generación del mundo (cf. texto n. 111), en el procedimiento de derivación de las magnitudes ideales (cf. p. 156, 24 - 34, cf. texto n. 79). Como en todos estos procesos están implicados los principios y teorías básicos del sistema, la manera global de entenderlos y su ampliación al mundo físico, la adscripción de Siriano a esta escuela no es esporádica o a unas tesis de la escuela, sino a ella en conjunto.

3. 2. Esta escuela es designada como «pitagórica» (cf. texto n. 13), y el gran maestro y fundador de la misma es Pitágoras: Siriano se concibe a sí mismo como pitagórico. La escuela incluye, además de a Pitágoras, a:

3. 2. 1. Platón, (cf. p. 103, 15 - 16, cf. texto n. 82; texto n. 9) es considerado el más potente pitagórico (cf. p. 190, 35, cf. texto n. 66), hasta el punto de que, a veces, se habla conjuntamente de «pitagóricos y platónicos» para mencionar indistintamente a los componentes de la escuela (cf. p. 195, 10 - 19, cf. texto n. 3).

3. 2. 2. Los académicos —Espeusipo y Jenócrates, los únicos mencionados— son designados simultáneamente como platónicos y pitagorizantes (cf. texto n. 32). Y cada vez que se discutan las teorías de los números y dimensiones ideales no habrá distinción alguna entre ambas escuelas (cf. textos n. 31 - 35).

3. 2. 3. Pero Pitágoras tuvo también sus antecesores: Orfeo, que habría expuesto nada menos que los principios teológicos, es decir, de manera alegórica, de los números inteligibles (cf. p. 122, 30 - 34, cf. texto n. 64), y conjuntamente con Museo la noción de que la década precontiene en sí el modelo de todas las realidades (cf. texto n. 58).

3. 2. 4. Las tesis básicas del sistema se habrían formulado ya en los inicios de la escuela. Además de estas recibidas de Orfeo y Museo, la noción de un uno supraesencial, por encima de los dos princi-

pios de la unidad y de la díada indeterminada se remite a Filolao (divinidad), a Brotino (intelecto), a una causa supracausal (Arqueneto) (cf. p. 165, 33 - 166, 6, cf. 9), escritores todos ellos anteriores a Platón; la noción de que «todas las cosas se asemejan al número», verdadero programa de investigación física, a Orfeo, a Pitágoras, Filolao, Hipaso (cf. texto n. 64); la teoría de las ideas y de los números ideales, que hace comenzar no en Sócrates, sino en Pitágoras, Timeo el pitagórico y los fundadores del eleatismo (cf. p. 103, 15 - 16, cf. texto n. 82; 105, 10 - 18; la teoría de Sócrates, de Platón, de los eléatas y de los pitagóricos forma un bloque unitario frente a la teoría estoica de las ideas, cf. p. 105, 19 - 106, 13).

3. 2. 5. No olvida Siriano mencionar discrepancias en las concepciones de algunos puntos importantes, por ejemplo, en la relación del uno a la unidad, en que habría divergencias entre Arquitas, antiguo, y los modernos Moderato y Nicómaco (cf. p. 151, 17 - 22); o las distintas concepciones sobre la participación de las ideas entre los platónicos Numenio, Cronio, Amelio, Porfirio (cf. p. 109, 10 - 26). Incluso recuerda críticamente una innovación, la de Amelio el plotiniano, que habría concebido que el cosmos sensible no recibirá ni siquiera en un tiempo infinito todas las imágenes de las especies inteligibles (cf. p. 147, 2 - 6, cf. texto n. 69).

3. 3. Las fuentes historiográficas para esta reconstrucción son:

3. 3. 1. Alguna obra perdida de Orfeo y Museo o, lo que es más probable, citas presuntas de obras de estos personajes, caso de que hayan escrito algo, tomadas casi con seguridad de Jámblico (cf. Jámblico, *Introducción*, 2. 1).

3. 3. 2. *Discurso sagrado* de Pitágoras, obra probablemente del siglo I a. C., atribuida falsamente al maestro, en donde se sostiene la tesis según la cual toda la teología, es decir, la auténtica filosofía, procedería de Orfeo, que habría sido recogida por Pitágoras. La primera vez que se cita esta obra es en Jámblico, *Vita Pyth.,* 146, p. 82, 15 ss[4] que remitiría presuntamente, a través de la tradición oral, a la enseñanza de Pitágoras, pero que lo más probable es que sea uno de los numerosos productos e inventos de la época helenística atribuidos al maestro. Trataría sobre los distintos tipos de unidades y de números (cf. p. 140, 16 - 18, cf. texto n. 37), y de la díada inde-

---

[4] cf. H. Thesleff, 1961, p. 104 - 105. Los fragmentos de esta obra, cf. H. Thesleff,1965, p. 164 - 165; cf. Van der Waerden, 1979, p. 158 - 162.

terminada como principio, a la que llamaría «caos», frente a la unidad, denominada «Proteo» (cf. p. 175, 3 - 5, cf. texto n. 22). Esta obra la ha tenido en sus manos Siriano, pues cita un paso textual sobre el número como medida de toda especie y forma (cf. p. 123, 1 - 6, cf. texto n. 64). La visión siriana de Pitágoras es fuertemente metafísica, falta toda referencia a sus enseñanzas morales y actividad política, a la doctrina de la transmigración y a la organización de la escuela, y el respeto con que siempre le cita o le menciona va siempre acompañado de razonamiento intelectual. Nada que ver con un santón: Pitágoras es el prototipo de filósofo, estando por completo ausente cualquier referencia a una vida filosófica. Filosofía es, para Siriano, doctrina filosófica.

3. 3. 3. Pero probablemente quien más ha influido en esta pitagorización del neoplatonismo ha sido Jámblico, que le proporciona la filosofía de la historia y los maestros, la matemática pitagórica como modelo introductivo de conocimiento, los estratos de realidad y los tipos de números[5].

4. Los métodos interpretativos son el significado simbólico del lenguaje pitagórico: los números no hacen referencia a la matemática cuantitativa que nosotros utilizamos en la vida cotidiana y en la praxis del matemático de profesión, sino que expresan propiedades no cuantitativas de las cosas.

5. El esquema del sistema platónico está claramente mediatizado por el neoplatonismo: hay un principio supremo y separado, el Uno - Bien, del cual se derivan el uno y la díada indeterminada. El neopitagorismo de Eúdoro, que también se trasluce en Sexto y que se sistematiza en Plotino, pasará así a ser bien común de las nuevas interpretaciones de Platón a través del alumno más dotado de Siriano, Proclo.

6. Siriano ha captado de mano maestra la analogía de los principios, presentes en los distintos niveles (noético, dianoético, y natural), pero actuantes en cada uno de ellos de manera peculiar. Esta misma clasificación en tres niveles, aunque se pueda remitir a Plotino, y la clarividencia sobre la analogía hay que atribuírsela a Siriano por la energía y el desarrollo que le concede.

---

[5] cf. O' Meara, 1990, p. 118 - 141.

7. Apología del platonismo - pitagorismo, no mera descripción de su sistema ni resolución de las dificultades que los textos plantean, a modo, por ejemplo, como hacía Alejandro. Siriano no se presenta sólo como comentador, sino como platónico que comenta textos de Aristóteles: y no deja de criticarle en todos los momentos en que lo cree oportuno.

8. Podemos resumir diciendo que sigue la tradición historiográfica de Jámblico, al constituir una única escuela pitagórico - platónica, en que los elementos filosóficos y teológicos se mezclan; en la estratificación de la realidad en niveles: tres para las ideas (pero en otro momento habla de cuatro, como Jámblico), cuatro, sin vacilaciones, para los números. Sigue la línea Eúdoro —plotiniana en la separación de un uno— bien separado, del cual procederían el uno y la díada indeterminada, principios ya estos de todas las demás realidades. Ha insistido en algo que había ya en las fuentes, la analogía de los principios, pero le da una relevancia excepcional. Y rescata algo que había pasado casi desapercibido: la generatividad de la díada indeterminada.

SIRIANO
TEXTOS

INFORMES GENERALES

1. *In XIII, 1, Presentación*, p. 81, 31 - 83, 31

El divino[1] Pitágoras y todos los que asumieron en los rincones más puros de su pensamiento sus auténticas doctrinas[2] sostenían que

---

[1] El informe consta de dos partes:

A. *Sistemática:* 81, 31 - 83, 1:

I. Principios generales de las doctrinas pitagóricas: 81, 31 - 82, 2:
— las sustancias se reparten en tres estratos: inteligibles, dianoéticas, naturales;
— cada estrato surge por procesión degradativa del estrato anterior;
— todas las especies están en cada uno de los estratos;
— pero de manera analógica.

II. Contenido de cada estrato: 82, 2 - 83, 11:

1. Especies separadas: 82, 2 - 28:
   1. 1. Especies inteligibles: las primeras, están en los dioses, son causas eficientes, ejemplares y finales de los demás órdenes (82, 2 - 13);
   1. 2. Especies dianoéticas: medias, están en nuestra alma, son intermedias entre las inteligibles y las naturales:
   — contienen por imitación todas las especies;
   — es el mundo de las ideas de los escritos platónicos (82, 13 - 28).
2. Especies no separadas: 82, 28 - 83, 11: especies últimas y naturales:
   — son designadas con los mismos nombres que las especies separadas;
   — son imágenes de las especies separadas;
   — son las razones de la naturaleza, producidas por las especies dianoéticas, y producen a su vez los entes singulares;
   — despiertan el alma hacia el recuerdo de las especies dianoéticas y con ello la ponen en camino hacia las especies inteligibles.

B. *Posicionamientos históricos*: 83, 12 - 30: este es el esquema básico general de todos los pitagóricos. Pero hay variantes:

había muchos estratos de sustancias, inteligibles, inteligentes <y>[3] dianoéticas, y naturales o, en general, vitales y también corporales[4]. En efecto, la procesión de las cosas y el rebajamiento connatural a estas procesiones, al cumplirse en un cierto orden divino, y la fuerza

1. Algunos pitagóricos se ocupan ante todo de las cosas sensibles: pueden hacer creer que sólo aceptan las especies no separadas (83, 12 - 18);
2 Otros tratan sobre las especies medias (83, 18 - 20), y han sido malinterpretados en dos sentidos:
— no aceptan más que la sustancia matemática (83, 20 - 22);
— confunden las especies noéticas con las dianoéticas (83, 22 - 26);
3. Platón distingue terminológicamente entre la sustancia noética y la dianoética y Aristóteles le atribuye sólo estos dos tipos de sustancias (83, 26, 30).

Este esquema es una alternativa en paralelo a las clasificaciones de Aristóteles, que también expone las posiciones teóricas y, después, las históricas en cada uno de los grandes temas (números, cf. texto n. 45, y dimensiones ideales, cf. textos n. 65 y 66.).

La terminología del texto es fluctuante: «especies» son llamados aquí tanto las especies propiamente dichas, como, sobre todo, los principios y los números; el primer nivel de realidad se designa indistintamente como «inteligible» *(noetós)* e «inteligente» *(noeros)*, aunque con predominio del primer vocablo: hay, con todo, una tendencia a una selección: «inteligible», para designar su naturaleza, «inteligente», su actividad productora *ad extra* , como veremos en otros textos. «Sustancias» y «especies» son sinónimos.

Desde el comienzo establece Siriano sus claves interpretativas:

a) acuerdo de fondo básico entre todos los pitagóricos: las diferentes teorías que se les atribuyen se deben, por tanto, a malentendidos, basados

b) en no comprender la concepción analógica de las especies e ideas.

c) en no entender, por tanto, el distinto significado de los mismos nombres matemáticos aplicados a los distintos niveles,

d) en la selección temática, no completa, que cada autor hace de sus doctrinas.

La doctrina aquí resumida es un constructo de elementos pitagóricos y neopitagóricos, platónicos, medioplatónicos y neoplatónicos, estoicos y aristotélicos, con un esquema básicamente platónico, que aúna las doctrinas no escritas —sin mencionarlas como tales— con los diálogos.

[2] Siriano entiende por «pitagóricos», además de a su mentor, Pitágoras, a todos los autores que en la historiografía actual se llaman pitagóricos antiguos, los neopitagóricos, a Platón y a los platónicos, los medioplatónicos y los neoplatónicos: y con esa postura es con la que él se identifica, cf. *Introducción*, 3. 1 y 3. 2. En lo sucesivo no indicaré nada en las notas sobre estos pitagóricos: que el lector se remita a esta *Introducción*. Esto es influjo, sin duda, de Jámblico, cf. O' Meara, 1990, 119 ss; para este texto, cf. p. 131 ss.

[3] Acepto la conjetura de Usener, lo mismo que el edior, Kroll.

[4] Se utilizan dos criterios clasificatorios: 1) sensible / inteligible, que establece una escala de sustancias, de mayor a menor rango, inteligibles - inteligentes, dianoéticas, naturales; 2) alma / cuerpo: sustancias vitales (inteligentes - inteligibles, dianoéticas), y cuerpos sensibles (sustancias naturales), artificiales. Las dos clasificaciones coinciden, según Siriano. El primer criterio es básicamente platónico, cf. *República*, 509 d 7 - 511 e, con la introducción de una distinción de origen plotiniano, la que hay entre sustancias inteligibles e inteligentes, cf. Igal, en Plotino, *Enéadas*. I - II, 1982, p. 43 - 52; la segunda es plenamente platónica, pero basada en el *Timeo*, 34 b 4 - 37 c 5, en la distinción del cuerpo y el alma del mundo.

de la alteridad presente en los géneros del ente[5] constituyen la pluralidad ordenada en continuidad, al tiempo que separada, de las sustancias incorpóreas y de las que estimulan la sensación.

Sostenían, pues, que los entes abarcaban tres estratos, el inteligible, el dianoético y el sensible, y que en todos estaban todas las especies, pero en cada uno de ellos de una manera apropiada a la peculiaridad de su modo de ser. Que en los dioses estaban las especies inteligibles y que eran causas eficientes, paradigmáticas y finales de las cosas que les siguen: que si por casualidad estos tres tipos de causas convergen y se unifican entre sí, como también afirma Aristóteles[6], esto no podría ocurrir en las últimas obras de la naturaleza[7], sino en las causas primerísimas, más bellas y mejores de todas las cosas, que con su fecundidad y productividad son generadoras de todo, y que son modelos de todo porque hacen volverse hacia ellas a las cosas generadas y las asemejan a sí, y al obrar por sí mismas y por su propia bondad, como dice el divino Platón[8], ¿cómo no iban a poner de manifiesto la causa final? Así, pues, por ser así las especies inteligibles y responsables de tantos bienes para todos y cada uno de los entes, ordenan los divinos estratos en su totalidad, y la mayoría de los entes se estudian referidos al estrato demiúrgico, el inteligente.

Las especies dianoéticas imitan a las anteriores a ellas y asimilan el cosmos psíquico al inteligible, contienen todas cosas por segunda vez[9] y las producen incluso como cosas contempladas en las almas divinas y demónicas[10], pero entre nosotros, que ya no posee-

---

[5] «Géneros del ente» son para Siriano lo que en otros autores hemos llamado «categorías» (semejanza, igualdad, identidad, lo anterior y sus contrarios), a los que añade el reposo y el movimiento, tal como él los toma del *Sofista*, cf. p. 5, 12 - 6, 1; 6, 28 - 34, cf. texto n. 28; y p. 173, 24 - 174, 3, cf. texto n. 30.

[6] cf. Aristóteles, en *Física*, II, 7, 198 a 21 -33, sostiene que coinciden muchas veces la causa formal, la final y la eficiente, pero en los seres naturales, es decir, los automovientes.

[7] «Las últimas obras de la naturaleza» son los entes singulares, los que nos encontramos en nuestra experiencia inmediata, cf. p. 107, 19 - 21, cf. texto n. 88.

[8] cf. Platón, *Timeo*, 29 e 1 - 3.

[9] Por ser una segunda vez tienen también un estatuto derivado.

[10] En el neoplatonismo tardío se va forjando una distinción entre lo divino propiamente dicho —los grandes dioses de las mitología tradicional— y lo demónico —los dioses menores. En Proclo se intentará llevar a sistema esta concepción, cf. *Teología platónica*, haciendo corresponder los dioses y démones con entes de los diversos estratos, cf. Saffrey - Westering, 1987, V, p. XVIII - XXXVII, y Brisson, 1987; todo esto

mos aún las teorías productivas por la caida de nuestras alas[11], son sólo cognoscitivas[12]; que Sócrates en el *Fedro*[13] testimonia también esto mismo, que nuestra plenitud, condición alada, navega por los aires en compañía de los dioses recorriendo el cosmos entero. En el *Timeo*[14] Platón dice claramente que el demiurgo implantó estas especies dianoéticas en las almas, ordenándolas con analogías aritméticas, geométricas y armónicas; y en la sección de la línea, en la *República*[15], que son imágenes de las inteligibles (y por eso no desdeñó considerarlas a veces inteligibles), <y> que están antepuestas paradigmáticamente a las cosas más sensibles; en el *Fedón*[16] que son causas de la anámnesis: que nuestros procesos de aprendizaje no son recuerdos de otras cosas más que de las especies intermedias, que es lo mismo que decir de las razones universales, no las de géneros posteriores, sino las que preexisten por esencia a las almas, mientras que las razones de la naturaleza[17], exhaladas y conducidas por ellas, pueden producir las cosas singulares. En efecto[18], en el alma celeste la división mutua en dos de todos los mayores ciclos de la esfera preexiste de manera eficiente y productiva, lo mismo que en nosotros

---

estaba ya anticipado, seguramente, en el libro VII del *Sobre el pitagorismo* de Jámblico, y en su *Sobre la divinidad*, cf. O' Meara, 1990, p. 81 - 84, 92 - 95, tendencia ya presente en los *Teologoúmena* de Nicómaco.

[11] cf. Platón, *Fedro*, 246 b ss, así como la referencia expresa al *Fedro* que le sigue.

[12] Es decir, la especies noéticas ya no están sólo entre los dioses, como las inteligibles, sino entre los dioses, los démones y el hombre: pero entre los dioses y los démones tienen carácter productivo, mientras que en el hombre sólo cognoscitivo.

[13] cf. Platón, *Fedro*, 246 b ss.

[14] cf. Platón, *Timeo*, 34 c - 35 d 7.

[15] cf. Platón, *República*, 509 d 6 - 511 e.

[16] cf. Platón, *Fedón*, 72 e 3 ss.

[17] La teoría de las razones naturales o razones seminales es de origen estoico.

[18] Sigue una comparación antitética entre el el cielo y el alma del hombre en un doble plano: el alma del cosmos está compuesta por varias circunvalaciones, la de la identidad y la alteridad, que no se mueven porque constituyen su estructura, están dadas de una vez por todas («unitariamente»), y son reales, no sólo pensadas («de manera eficiente y productiva»); en el cuerpo celeste, en cambio, los movimientos de los planetas transcurren en el tiempo («parte a parte»). El alma humana se parece al alma del cosmos, no al cuerpo, en que capta unitariamente los procesos, pero se diferencia de ella en que sólo lo hace de una manera intelectual, no real. La analogía está tomada del *Timeo*, 34 c - 36 d 8: el alma del mundo es anterior, por lo menos, ontológicamente, que el cuerpo, está formada por una mezcla a partes iguales de lo idéntico y de lo otro, siendo esta mezcla una nueva naturaleza, cuya composición no impide su carácter unitario. Rasgada en dos partes iguales, éstas se curvan sobre sí, formando un círculo, encontrándose cada una en el centro de la otra. El círculo exterior, el de lo idéntico, gira hacia la derecha, el interior, el de lo otro, hacia la izquierda: la desigualdad interna da lugar a siete círculos diferentes, los de los siete planetas.

sólo de manera cognoscitiva, pero en el cielo mismo el zodíaco, tanto el equinocial como el meridiano, cuando ocurre, al determinarse mutuamente se dividen en dos, siendo el alma la que abarca y produce unitariamente todas las cosas con sus pensamientos, en tanto que el cuerpo celeste recibe sólo en cuanto dividido y parcial las cosas que necesita. Por eso, también las demostraciones de los astrónomos proceden de premisas universales y particulares, la universal que contiene la causa por preexistir en el alma que constituye el todo, la particular tomada de las cosas sensibles: que todas las especies fueron instaladas, en la medida de lo posible, incluso en las cosas sensibles, por la elaboración del gran Hefesto, como dice la divina poesía, de:

> «broches curvos y en espiral, guirnaldas y cálices
> en la esculpida cueva...»[19]

Esta es la tercera clase de especies de las que los pitagóricos pensaban que eran causas no separadas de los sensibles, imágenes últimas de las especies separadas y precisamente por eso no desdeñaron designarlas con los mismos nombres. Y el alma caida en la generación, al ser despertada y removida por ellas, camina hacia el recuerdo de las especies medias y conduce a sus propios razonamientos a los modelos inteligibles y primeros: de este modo también la vista y el oido confluyen en la filosofía y en la conversión del alma.

Esto supuesto, Platón, Pitágoras y sus seguidores no discrepan entre sí en la concepción de las especies, como afirma Aristóteles, sino que los pitagóricos, que discutían ante todo sobre las cosas sensibles, se servían de los mismos nombres trasladándolos analógicamente a las realidades medias y primerísimas, de ahí que parecieran, aunque yo diría que no a Aristóteles, sino a los historiadores más superficiales, que trataban sólo sobre las especies no separadas[20]. Algunos[21] que se ocupaban de las razones medias del alma, se esforza-

---

[19] cf. Homero, *Ilíada*, XVIII, 401 - 402.

[20] En este primer grupo están recogidos los que Aristóteles llama repetidas veces «pitagóricos», cf. *Metafísica*, XIII, 2, 1076 a 38 - b 11, cf. textos n. 90, y XIII, 6, 1080 b 16 - 21 cf. texto n. 45; XIII, 8, 1083 b 8 - 19, cf. texto n. 46, a los que atribuye la tesis de los números no separados. Para el valor que en este texto tiene «especie» por «número», p. 103, 15 - 16, cf. texto n. 82.

[21] Probablemente resume Siriano en este grupo las posiciones de Espeusipo y sus seguidores, a quienes Aristóteles les atribuía la aceptación de un único tipo de número,

ban por presentarlas, por un lado, como imágenes de los inteligibles y, por otro, como modelos de las especies atraidas a la sensación. A muchos les parece también que estos privilegian exclusivamente la sustancia matemática, puesto que transmitieron las especies primeras, medias y finales con nombres matemáticos. Y algunos de estos[22] incluso les parecieron a otros más despistados que confundían en lo mismo y mezclaban las especies inteligibles y las dianoéticas, sin que sus maestros hubiesen hablado de semejante teoría, y convirtiéndoseles en falsa la concepción a otros por la comunidad de los nombres. Platón, que puso de manifiesto también en estas cuestiones su filantropía, distinguió incluso en las denominaciones la sustancia inteligible y la dianoética[23], para que ni siquiera los dormidos pudieran malentenderle. Por eso, también Aristóteles le critica por haber sostenido presuntamente dos sustancias separadas[24]: si con justicia o no, es claro para todos los sabios y lo volverá aún más claro, creo, el comentario que se ocupe adecuadamente de ello.

2. *In XIII, 4, 1079 a 15*, p. 112, 14 - 113, 36

Estos varones sostenían[25] que después del principio único de todo, que consideraban conveniente llamar el bien y el uno suprasustancial, había dos causas de todas las cosas, la unidad y la díada ilimitadamente potente, y distribuían estos principios adecuadamente en cada uno de los estratos de los entes: en cada orden hay lo aná-

---

el matemático, con el rechazo de las ideas, cf. Aristóteles, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 14 - 16, cf. texto n. 45.

[22] Jenócrates y sus seguidores,cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 22 - 23, cf. texto n. 45.

[23] cf. Platón *República*, 511 c - e.

[24] Las ideas y los números, cf. Aristóteles, *Metafísica*, III, 2, 997 b 1 - 3, cf. texto n. 75; XI, 1, 1059 b 1 - 3, cf. texto n. 76; XII, 1, 1069 a 33 - 35, cf. exto n. 77.

[25] Este primer párrafo es una mezcla de plotinismo (un único principio primero, bueno y suprasustancial), neopitagorismo («unidad y díada ilimitadamente potente» como principios inmediatamente derivados, cf. Eúdoro en Alejandro, texto n. 8; la expresión «ilimitadamente potente» aplicada a la díada procede, seguramente de Jámblico, que reserva esa expresión sólo a la díada divina, mientras que la díada «indeterminada» sería más bien propia de la materia, cf. O' Meara, 1990, p. 83 - 84), con platonismo de la mejor especie (carácter analógico de la actuación de los principios), todo ello en una terminología también neopitagórica («unidad» en vez de «uno», cf. Sexto Empirico, *Introducción*, 2; la díada primera no es la que Aristóteles, Alejandro y demás consideran como tal, el primero de los números ideales, sino la ilimitadamente potente).

logo al bien y los principios apropiados a la unidad y a la díada primera. (...).

Afirmamos, pues, que una es la naturaleza de los principios, otra la de las ideas, aun cuando se produzca a veces cierta homonimia entre ellos, mejor dicho, no entre ellos (porque ¿qué podría acaecerles a los entes más divinos?), sino a nuestro tratamiento de ellos. Al punto la díada primordial impone en todos los entes su poder generador, la procesión, la pluralidad y la multiplicación, despierta todos los entes y los moviliza para la generación, previsión y conservación de los secundarios; es más, llena todos los órdenes, tanto los divinos e inteligentes como los psíquicos, físicos y sensibles, de los números adecuados a cada uno de los singulares. Y no consiente que ni una sola cosa natural, cualquiera que sea, quede ingenerada, para que llegue alguna vez a su existencia.

Pero la díada en sí impone su propia impronta en todas las cosas, almas, naturalezas y cuerpos. Con lo cual si el cosmos se divide en dos[26] o si hay un cielo único[27] o si los razonamientos del alma[28] o incluso los ciclos anteriores a los razonamientos[29] (estos, en efecto, son los primeros participantes en usar la división en dos), o si alguno de los animales articulados tiene o dos ojos, o dos manos o pies o cualesquiera de los productos naturales tiene en su propia especie una díada que le afecte globalmennte, no podremos decir que esto les ocurre a las cosas por otra causa superior sino por la díada en sí, que es la primerísima y causa de las dualidades que hay en las especies, aunque no basta esto para que lo sea de la díada principial, por cuya obra subsiste también esta y todo intelecto.

Lo mismo decimos sobre la unidad: una es la unidad principial que constituye con la díada todas las cosas, que impone en todas y cada una de las cosas identidad, firmeza, continuidad y vida eterna; otra la unidad en sí que tiene como la prioridad en las especies, por cuya participación las cosas producidas se unifican y se conservan en su propio estado.

---

[26] El alma y el cuerpo, cf. p. 82, 29 - 36, cf. texto n 1.
[27] El de las esferas celestes y el terrestre.
[28] Premisas y conclusión.
[29] Cada una de las premisas, que se divide en sujeto y predicado, y que retorna («ciclo»).

Pues bien, cuando estos hombres[30] se apoyan en la unidad y díada ideales, no las anteponen a costa de la eliminación de los principios mismos (¿cómo iban a sostener, entonces, que están ellas, junto al intelecto total y todo lo inteligible, constituidas a partir de los principios?), sino porque dirigen todas las realidades intramundanas, y de la una procede la integridad y la simplicidad del cosmos entero, cuerpos y almas, de la otra la primera división y la dualidad, y es fácil de ver qué procede de cada una de ellas. Y es extraordinariamente superficial introducir también en ellos[31] el número monádico[32] y hacer, por eso, a la díada en sí doble de la unidad en sí: pues cada uno de los números de allí[33] no recibe el nombre que tiene por la cantidad de sus unidades, sino por un rasgo peculiar de la más divina y simple de las sustancias. Pero cada uno de los singulares participa en ellos[34] por naturaleza. Y lo mismo que el hombre de aquí[35] participa con figura, color, forma y partes en el hombre en sí, que es incoloro, sin figura, sin forma y sin partes, así también las cosas sensibles participan cuantitativamente de la tríada en sí, que no manifiesta ninguna cantidad. Por tanto, indagar la pluralidad monádica en los números ideales es lo mismo que buscar el hígado y los riñones o cada una de las demás vísceras en el hombre en sí.

Por tanto, ni estos hombres eliminan sus propios principios con los números ideales ni introducen en las cosas inteligibles el número serial[36].

3. *In XIV, 6, 1093 b 24*, p. 195, 2 - 19

Me gustaría testimoniar que aquellos divinos varones han filosofado de la manera más bella, mejor e irrebatible en las cuestiones que tu, que eres el más competente y fecundo de los [escritores] historiadores, de mala manera les críticas, que no has dicho nada no ya vencedor, sino ni siquiera convincente, y, lo que es más, que no has

---

[30] Los filósofos que Siriano llama «pitagóricos».
[31] La unidad en sí y la díada en sí, números ideales.
[32] «Número monádico» es el número aritmético, compuesto de una suma de unidades, cf. texto n. 33.
[33] Los números ideales.
[34] De los números ideales.
[35] El del mundo sensible.
[36] El número aritmético, que es relativo, por ocupar una posición en un orden.

dicho nada contra ellos, sino que en la mayoría de los casos te sirves de doctrinas a ellos ajenas, en modo alguno apropiadas al tratamiento que hicieron los antiguos, y que, cuando te has propuesto decir algo sobre sus doctrinas verdaderas, has cogido el rábano por las hojas.

Esto es lo que opone Aristóteles en estos libros a las teorías de los pitagóricos y platónicos: contiene las expuestas en el libro I, como también los interpretó el comentarista Alejandro[37]. Y por eso también nosotros, sumándonos a ellos, hemos creido conveniente abandonarlo. Como tampoco cuantas cosas dice contra ellos en los dos libros *Sobre las especies*[38]: prácticamente repite allí las mismas cosas, de modo que probablemente el enfrentamiento con ellas recurría a las mismas opiniones. Nosotros, pues, después de suplicar a los divinos mentores de la filosofía, terminamos nuestro tratado: puesto que ya han sido dichos muchos argumentos en ambas direcciones, que las sentencias más verdaderas y más queridas por los dioses dominen el pensamiento de quienes se encuentren con ellas.

PRINCIPIOS

4. *In XIII, 9, 1086 a 21*, p. 160, 18 - 20

Ya se ha explicado antes[39] varias veces que por todas partes los principios son el uno y después de él la unidad y la díada indeterminada, y que estos principios son estudiados de modo peculiar en cada orden de entes.

5. *In IV, 2, 1003 b 22*, p. 60, 2 - 64, 29

Tampoco la pluralidad está privada completamente del uno, sino que es una procesión suya: si la privaras del uno, el ente se escurri-

[37] cf. Pseudo - Alejandro, p. 741, 28 ss.

[38] Sin duda, se trata del *De ideis*, cf. Alejandro, *Introducción*, 8.

[39] Por ejemplo, p. 112, 14 - 19, cf. texto n. 2; texto n. 4; p. 60, 30 - 38; 64, 21 - 29, cf. texto n. 5; p. 12, 18 - 20, cf. texto n. 7; p. 165, 33 - 166, 14, p. texto n. 9; p. 168, 2 - 6; 18 - 35, cf. texyo n. 12, para los principios; para la analogía, cf. p. 83, 6 - 7, cf. texto n. 1; p. 112, 15 - 19, cf. texto n. 2; texto n. 20; p. 144, 24 - 145, 2, cf. texto n. 52, entre otros.

ría total y completamente en una fuga hacia el no ser y al abismo del absoluto no ser nada. Pero yo opino que ellos han sostenido y pensado lo siguiente: hay, en efecto, de alguna manera algo más pitagórico y platónico y lo más querido para los amigos de Parménides, y que nos conduce al tiempo de algún modo al conocimiento: que todas las cosas son y se conservan por el uno. Y vuelvo a repensar si para ellos es más importante el hombre único que los diez hombres. Porque, si es el hombre único, ¿cómo en un asunto lo estimable, al ser decuplicado, no se vuelve más importante? Pero, si los diez hombres, ¿cómo el uno es especie y ente, y los muchos, en cambio, son privación y no ente? Y si dijeran que los diez hombres son deficientes con respecto a un solo hombre en cuanto al número, pero en lo esencial son superiores en el hombre, no sería idéntico en el hombre uno su ser y su unidad: no se volvería el uno, en efecto, más importante, al ser multiplicado, ni el otro menos estimable.

A su vez, si la pluralidad se opone al uno no como privación, sino como relativos, tal como el propio Aristóteles lo tematiza en el libro X de esta obra[40], sería necesario que también el hombre se opusiera a los hombres de este mismo modo. Ahora bien, nada está compuesto de los opuestos a él mismo, ni, por tanto, los hombres se oponen al hombre, ni tal tipo de uno, de los cuales se compone la pluralidad, a la pluralidad. Además, el hombre en cuanto hombre y el ente en cuanto ente no difieren de los hombres y de los entes, mientras que el uno en cuanto uno difiere de la pluralidad en cuanto pluralidad. Por tanto, no es idéntico el ser ente y el ser uno. Una cosa es, por tanto, el uno y otra el ente, aunque el uno copertenece al ente, porque nada puede haber sin el uno[41].

Que queden planteadas estas dificultades por la enseñanza de este divino varón, discordante en algunos puntos por pretender despertar a esta venerable e iniciática filosofía al tiempo que querer conservar las opiniones más respetadas por la costumbre entre la mayoría. También ahora, después de lanzarse a alabar al uno pitagórica y platónicamente y después de considerarlo algo sustantivo y concederle la hegemonía de la parte mejor de la tabla de opuestos, sin embargo, por no dominar su naturaleza separada de todos los entes, se contradice a sí mismo: en efecto, exceder la pluralidad es pro-

---

[40] cf. Aristóteles, *Metafísica*, X, 6, 1056 b 32.

[41] La diferencia de ser y uno la ha argumentado Platón en *Parménides*, 142 b - c y en *Sofista*, 244 b - 245 e; para el sentido de la argumentación del *Parménides*, cf. J. R. Arana, 1995, p. 133 - 135.

pio sólo de lo que está por encima de los entes, porque, si el uno estuviese coordinado con los entes —si es que no se toma en consideración la pluralidad en otro respecto—, ¿cómo iban a ser inferiores al uno, si ni son generados por él ni ninguna de las cosas de los entes plurales es secundaria con respecto a él? (...).

Las mismas realidades actuales y las mismas potencias las reconducimos a los principios con distintos nombres, dejando intacto el nombre del uno, pero cambiando de nombres muchas veces el de la díada indeterminada. Esto, pues, está muy bien dicho. Y puesto que los principios deben estar separados de las cosas de que son principios, que también para tí el uno y la pluralidad estén separados del uno por participación y de las cosas plurales de aquí. De este modo veremos más señeras las realidades y nosotros no nos contradiremos a nosotros mismos. (...).

A continuación expone Aristóteles las opiniones de sus antecesores <sobre que los principios del ente son contrarios>: para los pitagóricos el par y el impar, para Parménides el fuego y la tierra, para Platón el límite y lo ilimitado, para Empédocles la amistad y la rivalidad: todos estos y otros contrarios se dejan reconducir al uno y a la pluralidad. Y es propio de una única ciencia estudiar todos estos. De modo que el filósofo completo, ya se prediquen el uno y el ente sinónimamente de todos los entes, ya, lo que es mucho más verdadero, pertenezcan a los que se predican de muchas maneras, ya que lo incluido bajo el uno y lo incluido bajo la pluralidad se reconducen al uno y a una única naturaleza. De ese modo ni suponemos que el uno está separado de todas las cosas ni sostenemos que se predica homónimamente de las realidades y reconducimos, en suma, todas las variantes del uno y del ente bajo una misma ciencia. Y es que unas se predican con respecto al uno, otras por serles sucesivas, como los números y las figuras: que no es propio del geómetra discurrir sobre lo idéntico, lo semejante y perfecto, sino que, aun cuando hable de triángulos semejantes, los toma por hipótesis y por definición: en el supuesto de que son semejantes los triángulos que tienen proporcionales los lados situados bajo los ángulos iguales, entonces demuestra que estos triángulos son semejantes; pero no puede justificar si a tales tipos de cosas hay que llamar semejantes o no. (...).

Hay que replicarle de nuevo a Aristóteles que, si muestra el otro contrario junto al uno, debe haber otro uno antes de toda contraposición, en el cual participen todos los contrarios, incluidos los opues-

tos del otro lado, que será el principio de todos. Y es que los principios no deben comenzar desde la división, sino desde el uno, porque, como muy bien dices, «no es bueno el reinado de muchos»[42]. Por eso, también los mejores pitagóricos no comenzaban de los opuestos, anteponían a los dos elementos el uno, causa separada de todas las cosas, al que ni nada se le opone ni soporta que haya algo de igual poder.

6. *In XIV, 1, 1087 b 12*, p.167, 9 - 13

Todos estos llaman «uno», según Aristóteles, al principio más divino y paterno de los números; al materno unos, como Platón, lo llaman «grande y pequeño», otros, rectificándolos, «mucho y poco», otros, que apuntan a lo más general, «excedente y excedido», otros de otra manera, otros «pluralidad». Pero que todos ellos ponen de manifiesto lo mismo lo hemos recordado ya muchas veces[43].

7. *In III, 2, 996 a 9*, p. 12, 4 - 23

Los auténticos principios se contemplan por encima de los géneros y especies universales y más aún por encima de los singulares. El asunto está como sigue: en la materia se contemplan los singulares, en la naturaleza y el alma preexisten los universales que se han convertido en causas de los sensibles, siendo la naturaleza la que tiene las especies que son como más específicas, por obra de las cuales se generan en continuidad las especies inmaterializadas y los singulares, mientras que el alma las precontiene a estas y también a las razones más abarcadoras, anteriores a ellas, con las cuales contempla todas las cosas, distinguiendo sus géneros y delimitando a su vez la pluralidad de las propias razones; descendiendo y ascendiendo y activando el todo con la distinción, con el análisis y con la delimitación. Sobre todas estas se asientan las especies demiúrgicas y, a su vez, superiores a ellas los principios de todas y cada una de las cosas. (...). El principio de todas las cosas ha de estar, si se me permitiera decirlo, no sólo por encima de lo potencial y de lo actual, sino por encima del acto mismo.

---

[42] cf. Homero, *Ilíada*, II, 204, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 10, 1076 a 4.
[43] cf. p. 62, 20 - 26, cf. texto n. 5; p. 169, 2 - 10, cf. texto n. 10; y texto n. 16.

Son principios inmutables, cuantos son causas de los entes eternos, pero son mudables, cuantos lo son de los entes [causas] que se generan y perecen, como el sol y el periodo circular del éter.

8. *In XIV, 2, 1088 b 35*, p. 170, 30 - 31

Los principios, el de la unidad y el de la díada indeterminada, están antes que los géneros del ente[44].

9. *In XIV, 1, 1087 a 29*, p. 165, 24 - 166, 14

«Acerca de... con los físicos» hasta «nada..., sino otros»: con estas palabras ataca a quienes hacen contrarios los principios de las cosas inmutables, como el mismo Aristóteles no desdeñó en aceptar para los principios de las sensibles los contrarios junto a su sustrato[45]. Y razona de la manera corriente en él: los contrarios están en el sustrato, los principios no están en el sustrato, para que lo insustancial no sea antes que la sustancia. La conclusión es evidente: los contrarios, dice, no son principios y, si son principios, lo son no en cuanto contrarios, sino en cuanto son otras cosas, por ejemplo, intelecto, o cuerpo o cualquier otra cosa que les sea sustrato.

A esto hay que replicar que ellos[46] no aceptan en los principios tales tipos de contrarios, que son insustanciales en el sentido negativo de lo sustancial, sino, todo lo más, en el mejor: y es que los principios de las sustancias tienen que ser suprasustanciales. Y, en suma, estos varones no proponían como principios a tales tipos de opuestos, sino que conocían el más allá de los dos opuestos, como lo testimonia Filolao[47] al afirmar que la divinidad ha establecido el límite y lo ilimitado, mostrando en toda la tabla de opuestos con el límite el lado más próximo al uno, y con la ilimitación el que aspira a éste; y,

[44] Los géneros del ente, cf. p. 81, 35 - 37, cf. texto n. 1.

[45] De las cosas sensibles Aristóteles, cf. textos n. 7 y 8, proponía lo excedente y lo excedido, junto a la materia, como principios.

[46] Los «pitagóricos».

[47] Filolao habría admitido varios opuestos, formando parejas correlativas, en el vértice de cada una de las filas de opuestos estarían el límite y lo ilimitado respectivamente, siendo la fila dominada por el límite la más unificada, mientras que la fila de lo ilimitado estaría en valor subordinada incluso a la fila del límite; cf. Timpanaro Cardini, 1962, II, frag. 1 - 2.

además, situaban antes de los dos principios la causa unitaria y separada de todas las cosas, de la que Arqueneto afirma que es causa antes de la causa, Filolao defiende que es principio de todas las cosas y Brotino que excede en potencia e importancia a todo intelecto y sustancia. De estos toma su punto de partida también el divino Platón en las *Cartas*[48], en la *República*[49], en el *Filebo*[50] y en el *Parménides*[51] y pronuncia las mismas palabras sobre los mismos temas.

Así, pues, ni las premisas de Aristóteles son sanas, puesto que es falsa la que dice «los contrarios están en el sustrato» (que a los superiores a la naturaleza sí hay que considerarlos contrarios, pero en modo alguno insustanciales), y también la que afirma «los principios son sustancias» (porque los principios auténticos y principios de todas las cosas son suprasustanciales). Ni tampoco la conclusión refuta ninguna de las opiniones de estos varones: no partían de principios opuestos como los que menciona Aristóteles, sino que anteponían el uno separado a ambos principios y a las tablas de opuestos.

10. *In XIV, 1, 1088 a 15*, p. 169, 2 - 31

El uno y lo igual, incluido en el principio paterno, no es ni relativo ni en absoluto accidente, sino, si hay que decir la verdad, realidad suprasustancial causa para todos los entes de unificación y de igualdad, que hace brillar en todos ellos lo estable y firme, lo indeclinable y puro. Y lo mismo lo desigual, que a veces Aristóteles divide en grande y pequeño, a veces en mucho y poco, y que es dividido en excedente y excedido precisamente cuando es incluido en la primera díada, manifiesta simbólicamente la causa acrecentadora de todas y cada una de las cosas, y es mejor no porque lo sea sólo de los accidentes, sino también de las sustancias generadas a partir de ella. Es, por tanto, sumamente ridículo tratar de rectificar las doctrinas de los antepasados trasladándolas a los significados de las palabras tal y como las entiende la mayoría. Pero nosotros nos reforzamos en nuestra opinion, que no sólo no hacen a ningún accidente

---

48 cf. *Carta* II, 312 d 4 - 313 a 2.
49 cf. *República*, 509 b 7 - 12.
50 cf. *Filebo*, 23 c - 27 c 1.
51 cf. *Parménides*, 137 c ss, 142 b ss.

anterior a la sustancia, sino que tampoco asignan al accidente el menor lugar, por secundario que sea, entre los principios y entre las divinas especies. Y es que, según ellos, los entes inmutables no tienen en modo alguno ningún accidente, sino que entre ellos sólo hay la igualdad en sí y la ciencia en sí: la identidad, por tanto, la semejanza y la alteridad[52], todas estas categorías son sustancias, son de sí mismos[53], y no de otros. Que tales afirmaciones las hemos oido por doquier, pero sobre todo en el *Fedro*[54], cuando el divino Platón escribe: «mira la justicia misma, mira la sensatez, mira la ciencia, no en cuanto tienen nacimiento ni la que está cada una en alguno de los que nosotros llamamos ahora entes, sino la ciencia que está en aquello que es auténticamente ente». Por eso, también acostumbra a llamar a cada uno de los entes de allí[55] «en sí», que significa, según algunos de los más exigentes, que es mejor ser de sí mismo que no de otro. De modo que, aunque lo uno sea causa y lo otro causado, esto no es allí de forma accidental, sino esencialmente. Y de una vez por todas el mismo razonamiento vale para todos los modos de ser del mismo tipo: hasta el punto de que las cosas de allí unas son suprasustanciales, otras sustancias, y el accidente queda todo lo más para el alma generada y para la generación misma.

11. *In XIV, 2, 1088 b 28*, p. 170, 18 - 25

Sin asustarse ante tal tipo de desigual ni temer los embates admirables de los dialécticos, tenían entre sus doctrinas el afirmar que la díada es la causa de la pluralidad. Pero, puesto que querían mostrar su perentesco con el principio más importante, al llamar a este «igual» le consideraban al otro desigual, y al designarle como uno o unidad estimaban justo concebirlo a él como díada. Por estas causas, lo hemos dicho ya muchas veces[56], y que unas son las causas que constituyen el número ideal, otras, muy inferiores, pero análogas a ellas, el número matemático.

---

[52] La alteridad está en el orden de los principios y de las especies divinas para garantizar su separación y distinción mutua, cf. texto n. 84.
[53] Los principios y las especies divinas.
[54] cf. Platón, *Fedro* 247 d 5 - e 2.
[55] Los principios y las especies
[56] cf. texto n. 7.

12. *In XIV, 1, 1087 b 33*, p. 168, 2 - 35

Aquellos divinos varones afirmaban que la divinidad es uno[57] en cuanto causa para todas y cada una de las cosas de su unificación y que estaba más allá de todo ente, de toda vida y del intelecto omniabarcador[58], medida de todas las cosas al hacer brillar la sustancia y la plenitud de todas y al envolver y delimitar a todas con sus excesos indecibles y desbordantes de todo límite. (...). En estas cuestiones merece la pena traer a colación o los dichos de Clinias el pitagórico[59], que pretende separar en todas partes el uno y la medida no sólo de las realidades corporales e intramundanas, sino también de las inteligibles mismas, cuando lo celebra diciendo que es principio de los entes, medida de los inteligibles, ingenerado y eterno, único y dominador, automanifestativo; o las afirmaciones de Platón[60], en las que declaraba que la divinidad es la medida de todas las cosas en cuanto que encierra en sí los principios, los medios y los fines de los entes. (...). Tampoco esto se le escapó a Aristóteles: al menos, en el libro II del *Político* expresa sobre estas cuestiones las mismas opiniones que los que filosofaron antes que él y afirma explícitamente «la medida más precisa de todas las cosas es el bien»[61].

13. *In XIII, 8, 1084 b 2*, p. 151, 5 - 9

La unidad primordial, por ser analógica a la divinidad, la llamaban los de la escuela[62] también «vértice» de todas las especies y de todas las figuras, y es en todos los sentidos la primera entre los números; pero la otra unidad, la que implementa el sustrato numérico, a la que también definían como la más pequeña cantidad, era primera en nacimiento, pero no en sustancia.

---

[57] cf. Numenio en Calcidio, cf. parágrafo 39.

[58] Es la inteligencia demiúrgica del mundo, que contiene en sí todas la ideas, de lo intramundano, cf. p. 175, 27 - 29, cf. texto n. 112; pero véanse las retricciones de p. 162, 7 - 10, cf. texto n. 86.

[59] cf. Clinias el pitagórico fue contemporáneo de Platón, cf. Jámblico, *Vit. pyth.* 127, en Timpanaro Cardini, 1962, II, 28, (54), texto 1.

[60] cf. Platón, *Leyes*, 715 e 7 - 716 a 1.

[61] cf. W. D. Ross, 1979, frag. 2, p. 64; sobre este libro de Aristóteles, cf. Düring, 1966, p. 477.

[62] Pitagórica.

14. *In XIII, 8, 1084 b 20*, p. 152, 13 - 14

Solían afirmar que una era la unidad principial, otra distinta la material[63].

15. *In XIII, 7, 1081 b 35*, p. 131, 24 - 132, 2

Lo que dice al final «la díada indeterminada, tomando la díada determinada, hace dos díadas, puesto que es duplicadora de lo que toma» está sacado de lo que acostumbran a decir ellos, pero está manchado entretanto por un sofisma, un tanto recóndito[64], y piensa con esta frase en que para los filósofos anteriores a él[65] la díada indeterminada, al ser principio motor, llena todas las especies del poder generador, las pluraliza y las conduce a la generación de las especies secundarias y terciarias inmateriales. Pero es llamada «duplicadora» en cuanto que en la procesión añade la pluralidad como multiplicada por dos, aun cuando su poder permanece, y simultáneamente porque también el principio del número matemático, al duplicar todos los pares y los impares, constituye también el número par. Y es que, si la unidad y la díada son principios de todos los números, con todo sabemos bien que la unidad es viril y, por eso, formadora de un número impar, pero la díada es femenina y, por eso, protectora y guía del par. Es posible, pues, por analogía estudiar también estas mismas nociones en los números superiores, a pesar de que rechazamos las unidades y la cantidad, pero examinamos las clases y las potencias de los números separados.

16. *In XIV, 1, 1087 b 4*, p. 166, 16 - 23

Ni afirman que la díada anterior a todos los números es causa material (en efecto, los dioses no necesitan en modo alguno de una materia para los números), ni Platón, al caracterizar la díada indeterminada por su desigualdad, se aparta de Pitágoras, que la había señalado por la pluralidad[66]: cada uno de ellos trata de nombrarla por

---

[63] cf. Pseudo - Alejandro, p. 780, 30 - 32, cf. texto n. 56.

[64] Sigo la conjetura *apokeímenon* del editor, no la de Usener *hypokeímenon* .

[65] Aristóteles.

[66] Según Aristóteles era Espeusipo el que consideraba la pluralidad, no la díada indeterminada, como el otro principio opuesto al uno, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIV, 1, 1087 b 6 - 9, cf. texto n. 6.

los efectos que de ella se derivan para los números. Y ya se ha explicado[67] que es causa de pluralidad, de procesión, de poder generador y de alteridad, lo mismo que el uno es causa para las divinas especies de identidad, de duración eterna y de mantenerse tal y como son.

17. *In XIV, 1, 1087 b 9*, p. 166, 26 - 167, 7

En efecto, continúa Aristóteles, hubiera sido conveniente que Platón afirmara que estos[68] son dos en definición, pero uno en número: así está mejor interpretado que como supuso Alejandro[69] que pensaba Aristóteles.

Pero, buen hombre, replicaremos nosotros, no es como lo interpretas tu ahora como entiende Platón el otro principio, desigual, díada y grande y pequeño, sino que, al ser causa de pluralidad y de procesiones y al engendrar todas las cosas, grandes y pequeñas, como se acostumbra a llamarlas[70], son dignas de mostrar con sus nombres lo mismo que estas realidades[71]. En resumen, si el sustrato fuera algo distinto de ella[72] y las razones que hay en ella fueran también distintas, lo mismo que Sócrates es distinto de «chato» y «tripudo», o si en un sentido fuera grande y en otro pequeño, sería posible hacerla dos por definición, pero una sola en sustrato. Pero si se destaca por un exceso indecible de las cosas grandes y pequeñas generadas por ella y es mejor que cualquier sustrato, ¿a qué viene esta intento de rectificación de los razonamientos?

18. *In XIV, 1, 1087 b 27*, p. 167, 22 - 35

Hay que decir que aquellos varones ni necesitan juez (pues en modo alguno divergen) ni son refutados según él al oponer el uno a

---

[67] cf. texto n. 15.

[68] La díada desigual de lo grande y de lo pequeño.

[69] cf. Pseudo - Alejandro, texto n. 1: interpreta la díada indeterminada en conjunto opuesta como materia al uno, forma; o también, en otra explicación histórica, sólo lo grande opuesto como materia al uno.

[70] Sigo en este paso corrupto la conjetura de Usener, *ekeína légesthai*.

[71] Es decir, que le nombre con que Platón designa al segundo principio, díada, desigual, grande y pequeño, se corresponde con sus funciones de generar la pluralidad, la alteridad, la magnitud, la procesión.

[72] De la díada indeterminada.

la pluralidad por hacer poco al uno. En efecto, si nos acordamos de lo expuesto en el libro X[73], quedó claro allí que ni lo poco es contrario a todo tipo de pluralidad, sino sólo a la que tiene exceso, ni lo uno es contrario a la pluralidad y al número, sino que se oponen como los relativos. De modo que son falsas ambas premisas, incluso según él, con las cuales trata de sacar la conclusión que les refute, la que afirma que el uno es contrario a la pluralidad y la que establece que todo lo contrario a la pluralidad es poco, y no necesitaremos de más enunciados contradictorios con las premisas, sino que leeremos sólo lo escrito por él en el libro X. Pero ¿para qué me afano en vano en estas cuestiones? Porque este hombre ni acierta con el uno de aquellos ni entiende la pluralidad como aquellos la entendían: lo que sigue mostrará también que este hombre coge el rábano por las hojas.

19. *In XIV, 2, 1089 a 31*, p. 172, 34 - 173, 8

Hay que decir que por doquier la díada es causa de la pluralidad (puesto que ella, al sacar desde el uno las cosas con sus peculiares diferencias, es principio de este fenómeno), y en cada estrato de entes hay una unidad que lo particulariza, y una díada connatural a esta unidad y que genera el número adecuado a sí misma. Y no hay nada admirable en que hablen más sobre las sustancias que sobre los accidentes, y sobre los inteligibles que sobre los sensibles: y es que prácticamentre toda la ocupación de estos varones versaba sobre lo claro, lo cognoscible, lo siempre igual y lo inteligible, y pocas veces derivaban hacia las sombras y las estribaciones de los entes.

20. *In XIV, 2, 1089 b 2*, p. 173, 10 - 22

Examinaron también los accidentes y vieron que son análogos también en ellos los mismos principios, la unidad peculiar suya y la díada, la primera causa de su identidad, la otra de su alteridad y pluralidad, y no hicieron corresponder a la dualidad como concausa con el uno y el ente ni por desvío de la verdadera causa ni por otra [ ]. Y el principío que tu privilegias, el de la negación, es material: no hombre es materia del hombre. Otros también habían reconocido que este principio estaba necesariamente en los entes últimos, pero

[73] cf. Aristóteles, *Metafísica*, X, 6, 1056 b 3 - 1057 a 17.

lo consideraban no causa, sino concausa, y situaban las causas eficientes en las razones naturales y en las técnicas. Hay, pues, en la naturaleza una única razón generadora de todos los colores, y otra, implementada primero por esta, y que genera con ella las cosas plurales y las diferencias de colores: y estas son la unidad y la díada de los colores; y análogamente también en los demás accidentes que se realizan según razones físicas.

21. *In XIV, 2, 1089 b 15*, p. 174, 5 - 20

El que en las cosas últimas[74] aceptes la causa material y potencial de cada singular está muy bien y de acuerdo a naturaleza. Pero no captas, en cambio, el pensamiento de los pitagóricos y del propio Platón al creer que para ellos lo grande y pequeño o lo desigual o, en suma, la díada indeterminada es un relativo: porque en realidad los entes relativos no son ni negaciones ni potencias de las sustancias. Porque nunca colocan esta díada como una pluralidad en la causa generadora, junto a la unidad, de las cosas. Y, si en algún momento llegan a considerar también a la materia grande y pequeño o desigual o díada indeterminada, en cuanto que lleva una especie de reflejo de este principio, no reconducen estas denominaciones a los relativos, sino que tratan de mostrar la división de las especies que hay en ella, su irregularidad y su demasía: no sólo está separada una especie de otra, sino que —y esto es muchísimo más admirable tanto de pensarlo como de decirlo— una misma cosa se separa de sí misma, se escinde, se vuelve otra al aproximarse a la materia. Así, pues, ¿qué le llevó a Aristóteles, abandonando el pensamiento de estos varones, a enredarse en palabras y a hacer la comedia de que el otro principio, que coordinan con el uno, lo convierten en relativo e incluso de que afirman que, al ser una de las categorías, es materia de las sustancias?

22. *In XIV, 2, 1089 b 20*, p. 174, 22 - 175, 11

Tampoco eres buen guía en esto, aunque estés acostumbrado a tratar las realidades de aquí[75]. Ellos dicen algo también sobre estas

---

[74] Las naturales, sensibles y técnicas, cf. p. 173, 16 - 18, cf texto n. 20.

[75] Las cuestiones del mundo natural y físico. Aristóteles critica a los platónicos por no ser capaces de explicar no ya la pluralidad numérica dentro de una misma categoría, sino la pluralidad de categorías dentro del ente, cf. *Metafísica*, XIV, 2, 1089 b 20 - 24.

realidades en tanto en cuanto están apartadas en los últimos estratos, sólo que por aplicar su esfuerzo a los entes auténticos e inteligibles, como tratan exhaustivamente los principios de esas sustancias, estimulan probablemente a quienes están animados a dedicarse a estas realidades más derivadas y a descubrir analógicamente los primeros principios también en las cosas de aquí[76].

Hay que pensar que no resulta difícil explicar por qué son plurales las cosas sensibles: están repartidas por el lugar, requieren un sustrato diferente y la alteridad es en ellas tan grande que algunas luchan unas con otras. Pero cómo son plurales las inteligibles, que no están separadas por el lugar ni dominadas por un sustrato, que no tienen ni posición ni inclinación con respecto a terceros, sólo puede investigarlo el que no sea completamente perezoso ni inflexible de pensamiento. De lo contrario, cuando Parménides, contra el que dirigían estas tesis, afirmaba que el ente, no la cualidad o lo relativo o la cantidad o cualquiera de las categorías de aquí, sino el ente auténtico e inteligible, era uno, tenían a bien no argumentar groseramente *ad hominem* y mostrar que también allí hay pluralidad. Y antes de mostrarlo, investigaban necesariamente la causa de la pluralidad de las cosas de allí y encontraron, por una lado, entre los géneros del ente la alteridad y su no ente correspondiente como principio de la pluralidad y, por otro, entre las causas primerísimas la díada indeterminada, a la que Pitágoras en el *Discurso sagrado*[77] había llamado «Caos», haciéndola corresponder con Proteo: esta es, en efecto, la denominación atribuida a la unidad en esos libros.

Por tanto, implantaron correctamente este estudio y correctamente transmitieron la causa de la pluralidad de los entes auténticos, y ni hicieron relativo al otro principio[78] ni descuidaron por completo el tratamiento de las cosas sensibles, como muestra Occelo[79] en sus

---

[76] Los estratos últimos (los naturales, psíquicos, técnicos, corporales, sensibles) son los de las cosas de aquí; el estrato primero (el inteligible e inteligente) es el de de las cosas de allí (principios y especies ideales); el estrato medio es el de los entes intermedios, los matemático; cf. texto n. 1.

[77] cf. *Introducción*, 3. 3. 2.

[78] La díada indeterminada.

[79] Occelo es un pitagórico de quien se informa que fue alumno de Pitágoras y maestro de Arquitas, y que enseñó que el mundo es ingenerado e imperecedero y que está compuesto de un quinto elemento, como enseña también Aristóteles, cf. Filón, *de aetern. mundi*, 12, p. 5, 2, en Timpanaro Cardini, 1962, II, 22 (48), texto 3; y Sexto, *ad math.* X, 316, *ib.*, texto 3a.

libros *Sobre la naturaleza del todo*, de los cuales y sólo de ellos parecen estar sacados los libros *Sobre la generación y la corrupción*, —y la mayoría de las ideas del *Timeo* — según el cual[80] hace filosofía natural la filosofía peripatética.

23. *In XIV, 4, 1091 b 32*, p. 184, 24 - 29

Lo desigual, que asumían como causa de los entes, al ser más importante incluso que la alteridad presente en los géneros del ente, sostenían no sólo que era sumamente bueno, sino también lo más general de las cosas sumamente buenas: y, si entre las cosas últimas y materiales hay, según ellos, algo desigual que sea malo, no lo tienen en cuenta como causa generadora de la pluralidad, sino que lo consideran también a ello como derivado en cierta medida de allí.

PRINCIPIOS, BIEN Y BELLEZA

24. *In XIV, 4, 1091 a 29*, p. 181, 34 - 182, 7

Acierta Aristóteles en que Platón quiere atribuir el bien a las causas más principiales. Pero no sería justo comenzar el razonamiento de la manera que lo hace, sino que hubiera sido más razonable decir: «encierra una dificutad admirable incluso para el investigador bien dispuesto». Ni es correcto suponer que los teólogos[81] sostengan otra cosa[82]. Pero lo más absurdo de todo es creer o que el bien coincide de este modo con el uno[83] o que el uno primerísimo es considerado principio a modo de elemento, a partir de cuya inmanencia se constituye el número. Todo esto es un informe histórico falso, porque para Platón el bien y el uno es lo mismo y están separados de toda sustancia, intelecto y vida.

---

[80] Según Occelo. Puesto que es tal la diferencia entre las concepciones de Aristóteles en su física con respecto a Platón, (en especial la matematización del cosmos, y las nociones de cuerpo y alma del mundo), me inclino a creer que aquí «Timeo» no es el nombre del filósofo pitagórico, sino el título del libro de Platón y, por tanto, sería Occelo el que habría influido decisivamente, según Siriano, en la teoría natural de Aristóteles.

[81] Los pitagóricos y los mitólogos, cf. texto n. 58.

[82] Que la identidad del uno y del bien.

[83] Por manifestación evolutiva posterior a la formación de las cosas naturales, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIV, 4, 1091 a 33 - 36, cf. texto n. 28.

25. *In XIV, 4, 1091 b 6*, p. 183, 1 - 5

El uno y bien es suprasustancial en Platón, en Brotino[84] el pitagórico y en prácticamente todos los impulsados por la escuela de los pitagóricos. Pero quede, con todo, que el uno es sustancia del primerísimo principio, al que consideraban el bien en cuanto causa de la unificación y bien en todas las cosas.

26. *In XIV, 4, 1091 b 16*, p. 183, 10 - 29

Para lo primerísimo y más autosuficiente esto es el bien en sí, la autosuficiencia. Y eso es así por la simplicidad y unidad de su subsistencia: en efecto, no es el bien también otra cosa, sino que esto mismo es el bien. De modo que es uno, porque su naturaleza no se compone del bien y de otra cosa: hubiéramos, entonces, necesitado de otro principio, en el cual el bien estuviera sin mezcla de nada y puro. Aristóteles está en desacuerdo con el uno y el elemento, puesto que les interpreta en el sentido más corriente, pero no el más teológico. Y si algunos, al suponer el uno principio de los números matemáticos, eliminaron de él el bien, es que no están discutiendo sobre el principio de todas las cosas, sino sobre la causa de los números monádicos: y es evidente que también ésta es el bien de las cosas generadas desde ella, aunque no el bien sin más. Si lo fuera, como afirma Aristóteles, ¿habrían surgido todas las unidades como algo bueno? [ ] las unidades, no las materiales, sino las estudiadas según las especies de los números, que son, ellas sí, el bien de este tipo de número, la péntada del cinco, la década del diez, pero no el bien sin más, como las unidades o hénadas que salen de la primerísisma causa: que estas son no sólo divinidades, sino también acompañantes de las divinidades. Y no hay nada absurdo en que en la totalidad de las cosas haya abundancia de bienes: que lo divino no es envidioso y es inabarcable para el razonamiento humano, y las especies y los números son cosas divinas y especialmente buenas, porque son retoños de la primerísisma causa. Y no está justificado llamar absurdo a aquello a que aspiran con ello estos varones.

---

[84] Brotino, cf. Pseudo - Alejandro, cf. texto n. 15; Siriano, p. 166, 5 - 6, cf. texto n. 9.

27. *In XIV, 4, 1091 b 27*, p. 184, 1 - 20

Contra Aristóteles se podría afirmar que aun en el caso de que sólo hubiera ideas de virtudes, nada les impediría ser sustancias: porque la imagen no es en todo igual al modelo, sino que así como las cosas indivisibles son causas de las divisibles y las inteligentes de las no inteligibles[85] y las divinas de las mortales, así también las sustancias lo son de las cualidades, no de cualesquiera, sino de las que perfeccionan a las sustancias. Y aunque haya ideas de todas las sustancias, como las hay, no por eso es necesario que todas las cosas de aquí sean bellas y buenas: no siempre retienen la medida que reciben de arriba y, desviadas, son subvertidas a la desmesura[86]. ¿Y qué necesidad hay de que, si el uno es bueno, el otro principio sea malo? Sostienen, ante todo, que el bien es aquel uno que está separado de toda coordinación con otra cosa y está más allá incluso de los dos principios que le siguen: y aunque afirman que el primero y más divino de los dos principios, al que consideran unidad, es el bien, no se sigue que ellos afirmen que la díada, aunque tenga otra contraposición con la unidad, sea algo malo: porque no generan y sacan las cosas divinas a partir de tal contraposición, sino a partir de la mejor de todas y que contiene sin mezcla el bien. De modo que todos los imposibles que Aristóteles reúne a continuación como consecuencias de esta concepción los aplica a estos varones sin que les convenga. Porque estos varones apartaban totalmente de los principios el mal, como el divino Platón había expuesto claramente en el *Teeteto*: «no es posible instalarlo entre los dioses y hay que transtocar la naturaleza humana y este lugar de aquí»[87].

CATEGORÍAS

28. *In III, 1, 995 b 20*, p. 5, 9 - 6, 34

Que según el mismo Aristóteles es propio del sabio examinar las sustancia y sus accidentes por sí lo proclama a gritos el preámbulo del libro IV de la *Metafísica:* «hay una ciencia que teoriza el ente

[85] Las sensibles.

[86] Expresión casi idéntica a la de Numenio en Calcidio, cf. parágrafo 298, texto n. 1.

[87] cf. Platón, *Teeteto*, 176 a 5 - 8.

en cuanto ente y sus propiedades por sí»[88]. Y que lo que ahora propone para su teoría pertenecería por sí ante todo al ente lo pone en evidencia el que atraviesan de punta a cabo todos los entes: la identidad y la alteridad, la semejanza y la desemejanza y todos los géneros a que apunta[89] no se captan en tal tipo de entes y faltan en otros, sino que, comenzando desde arriba, desde los inteligibles y, después de ordenar todo el cosmos inteligible y divino con la sustancia psíquica, y de rebajar el cielo y la generación a la naturaleza de todas y cada una de las cosas, han repartido entre los entes la identidad, la igualdad y la semejanza derivadas de la naturaleza extremadamente buena del uno. Y han aprovisionado a las sustancias tanto invisibles como a las sensibles con las alteridades, desemejanzas y desigualdades, con las contrariedades y lo anterior y lo posterior y todos los géneros por el estilo provenientes de la díada ilimitadamente potente, causa la más fecunda e indeficiente de todas las cosas. De manera que ni haya naturaleza intermedia entre los seres indivisibles y los divisibles, ni por su exceso esté así separada tanto de todas y cada una de las cosas ni arrojada a las últimas realizaciones de las producciones sensibles, naturaleza esta que no está ordenada por estas especies. También por esto mismo Platón, al dilucidar en el *Sofista*[90] los géneros del ente, que transcurren a través de todos los entes, enumeró identidad, alteridad, sustancia, reposo y movimiento, más aún, indicó la naturaleza del no ser, que da cuenta de la única causa de toda diferencia, y de toda contraposición y contrariedad. También en el *Parménides*[91], al enumerar las primeras especies, menciona la semejanza y las demás, tanto antes de las hipótesis, en la revisión de las ideas[92], como en las hipótesis mismas, destacando en la primera[93] únicamente la bondad supraesencial y sin pluralidad del uno, y ordenando en la segunda todos los entes con estas causas. Pero, si estos géneros no pueden estar presentes en lo supraesencial ni faltan a ninguno de lo entes, cualquiera que sea su forma, ¿cómo se podría

---

[88] cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1, 1003 a 21 - 22.

[89] Aristóteles menciona en el texto aquí comentado, además de estas categorías, lo anterior y lo posterior.

[90] cf. Platón, *Sofista*, 254 d ss.

[91] cf. Platón, *Parménides*, 129 d, 136 b.

[92] cf. Platón, *Parménides*, 128 e 5 - 135 c 4.

[93] Probalemente entiende Siriano por primera hipótesis del *Parménides* la que discute la variante de que el uno es uno (137 b 2 - 142 a 2), y por segunda la de que el uno es (142 b - 160 b 4); para la problemática de estas hipótesis y las categorías en este diálogo, cf. José Ramón Arana, 1995, p. 131 ss.

afirmar que los tienen los entes en cuanto entes por sí mismos[94]? Por eso, también los expertos en física, el matemático y el filósofo primero necesitan servirse de ellos, los demás de manera credencial, aunque sólo el filósofo primero de manera científica y a nivel inteligible. Por eso también el divino Aristóteles trata en el libro X de esta obra sobre todos ellos, aunque en este paso estableció de una manera implícita que es propio del sabio tratar sobre ellos. (...). Así, pues, el sabio se ocupará de todos estos géneros y de todos sus atributos, examinándolos en su peculiaridad, si las cosas iguales a lo mismo son también iguales entre sí, si el uno es contrario al uno, y demás. Que por doquier la ciencia del qué es conoce y demuestra también sus atributos por sí; y es que sería absurdo que quien posee la ciencia primera sobre cualquier asunto desconociera la derivada y que le sigue inmediatamente. Sobre estas cuestiones baste lo dicho.

Pero si alguien investiga por qué Platón enumera entre los géneros del ente el reposo y el movimiento y adujera esta mención de Aristóteles, sepa que Platón, que conoce el movimiento y el reposo, [ ] y la amplitud de los asuntos divinos y humanos, los clasifica también necesariamente entre los géneros del ente, pero, como piensa que sólo se mueven y reposan los cuerpos físicos, probablemente no cree que la peculiaridad de estos géneros se extiendan a todo tipo de entes.

29. *In IV, 2, 1003 b 22*, p. 61, 12 - 63, 3

Diferencias del ente y como sus especies son los idéntico, lo semejante, lo igual, lo recto y, en suma, el lado mejor de la tabla de opuestos, lo mismo que la más deficiente es su compañera, la de la pluralidad. También este mismo filósofo <Aristóteles> trató aparte este tema componiendo una *Selección de todos los contrarios*, clasificándolos a unos bajo el uno, a otros bajo la pluralidad. (...).

Si el filósofo ha de conocer el uno y la pluralidad, no sólo debe indagar lo idéntico, lo igual y lo semejante, que son diferencias del uno, sino también sus contrarios, lo otro, lo desemejante y lo desigual, que se dejan reconducir bajo la pluralidad. Y no sólo estos,

[94] «Ente» es en la filosofía de Siriano no algo idéntico al uno, como afirmaba Aristóteles, cf. textos n. 9 y 18, sino lo derivado y compuesto de los principios del uno y de la díada indeterminada.

sino también cuantos se pueden ordenar bajo el uno y bajo la pluralidad: que también lo blanco y lo negro, lo dulce y lo amargo y todo género de este tipo, se ordenan bajo los primerísimos opuestos, como creo yo, lo dulce, lo blanco y lo que tiene más parentesco con esta especie bajo el uno, lo amargo, lo negro y todo lo incluido en la privación bajo la pluralidad. Como explica Alejandro[95], los discernidores [caliente, dulce, blanco] bajo la pluralidad, sus contrarios bajo el uno. Y reconduciremos la contraposición misma a la pluralidad, la amistad al uno: «que la contraposición, dice Aristóteles, es diferencia, y la diferencia alteridad». (...).

Así, pues, como las cosas pertinentes a la salud son propias de un sólo saber, también estos contrarios lo son de una sóla ciencia: que todos los entes se remiten a la sustancia y al uno primero. Así también, si hay varias clases de identidad, todas ellas deberán ser ordenadas con respecto a la primera identidad, es decir, a la identidad sustancial. Y de la misma manera en la alteridad, en lo semejante y lo desemejante. Es preciso, por tanto, que quienes distinguen de cuántas maneras se predica cada uno de estos, ya en diez, ya en otro número [ ], puesto que a todo ente le afecta, coordine el de cada una de las categorías con la identidad, la semejanza, la alteridad y la desemejanza de la sustancia: unos por tener ellos mismos ese primero, otros por producir ellos mismos ese primero (la sustancia, en efecto, tiene y produce las cosas que se dicen ser), otros por otras razones: por su habitud a la sustancia, o por ser variantes de la sustancia o por cualquier otra categoría.

30. *In XIV, 2, 1089 b 7*, p. 173, 24 - 174, 3

Los entes relativos forman una única naturaleza, por medio de la cual existe el orden, simpatía, toda la armonía y el acorde entero del cosmos. Y no se despreocuparon aquellos varones de teorizar los principios de esta naturaleza, sino que indagaron la causa de que fuese una especie unitaria y también su pluralidad. Pues bien, a Aristóteles le parece admirable que, a pesar de servirse ellos de numerosos desiguales como de muchas unidades, no explicaron de dónde surgen los numerosos desiguales como las muchas unidades. Pero la admiración la tendría yo, si quien entre ellos alabara las es-

---

[95] cf. Alejandro, p. 254, 10.

pecies y las causas de las especies anduviese buscando otras causas de la pluralidad de los desiguales: porque de la misma manera que la semejanza en sí <y la desemejanza en sí> son causa de los muchos iguales y desiguales, así también la igualdad en sí y la desigualdad de allí son causa de los muchos iguales y de los muchos desiguales. También sobre estas cuestiones se habla en el *Fedón*[96] y se habla también y más en el *Parménides*[97]. Pero, si remites las causas de las especies a los principios, encontrarás, además, que las más importantes son la unidad y la díada en sí, siendo de la primera las más propias la identidad, igualdad, semejanza, y de la díada la alteridad, la desigualdad y la desemejanza.

NÚMEROS

Teorías sobre los números

31. In XIII, 6, 1080 b 11, p. 122, 11 - 16

Es evidente que aquí[98] apunta a Platón cuando hace Aristóteles esta clasificación, como también también lo recuerda Alejandro[99] al comentarlo. Y aceptamos que Platón sostuvo estas opiniones, y no sólo estas: mantuvo también que había un número ideal —las especies estaban clasificadas dentro de él—, y el número matemático, más importante que el físico, pero más deficiente que el ideal, como también el alma es superior a la naturaleza, pero secundaria con respecto al intelecto.

32. In XIII, 6, 1080 b 14, p. 122, 18 - 23

Alejandro[100] dice que aquí[101] Aristóteles apunta a los jenocráticos, que separan el número matemático de las cosas sensibles, pero

---

[96] cf. Platón, *Fedón*,74 c ss.

[97] cf. Platón, *Parménides*, 130 e ss; sobre las categorías en este diálogo, cf. J. R. Arana, 1995, p. 135 - 136.

[98] cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 11 - 14, cf. texto n.45: la asignación a Platón de dos números diferentes, el matemático y el ideal, ambos separados de las cosas sensibles.

[99] cf. Pseudo - Alejandro, p. 745, 22, 29 - 31, cf. texto n. 28.

[100] cf. Pseudo - Alejandro, p. 745, 34 - 35, cf. texto n. 28.

[101] cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 14 - 16, cf. texto n. 45: un sólo número, el matemático, y separado.

no piensan que sea el único que existe (porque ¿cómo siendo platónicos y queriendo pitagorizar se iban a haber privado de la teoría de los números indivisibles y apartados de la sustancia psíquica?), sino que por el uso de nombres matemáticos es evidente que también tratan sobre los números más eminentes.

33. *In XIII, 6, 1080 b 21*, p. 123, 13 - 25

Nunca había visto Aristóteles en panorámica a todos[102] con respecto al número ideal, a sus antecesores como si avanzaran hacia lo más claro, a los posteriores a él, como envueltos por una causa modélica. «Algunos... son» [que este es el único y completamente separado, y que el matemático es idéntico a este]. Algunos, dice Aristóteles, eliminaban el reconocidamente matemático y, haciendo un único tipo de número, el ideal, lo consideraban idéntico al matemático. Pues bien, nunca, puesto que el número matemático es doble[103], el monádico y el sustancial, con el cual se afirma que el demiurgo organiza el alma racional, consideraban conveniente llamar ideal al reconocido por la mayoría, por ser insustancial, pero al otro, subsistente por esencia en las almas, que genera por su propia naturaleza al monádico, no lo identificaban con el de las ideas, pero tampoco desdeñaban llamarle ideal en la medida en que acostumbramos designar como especies a las razones intermedias del alma.

34. In XIII, 8, 1083 b 1, p. 141, 22 - 33

Cuenta Aristóteles que algunos construyen dos tipos de número y que los distinguen, exactamente igual que Platón (en efecto, afirma claramente <Platón> que el número matemático es distinto del ideal), otros, como algunos pitagóricos, un único número, el matemático, otros conocen ambos, pero sólo manejan uno: y apunta tal vez a Espeusipo y a Jenócrates, de los que dice que lideran la peor doctrina, y explica con claridad las causas. También nosotros hemos

[102] Los filósofos.

[103] El número matemático es de dos tipos: el «monádico», que se usa en el contar natural, el conocido por todos en las escuelas; el «sustancial», con que el demiurgo ordena el alma lógica, genera desde sí el número monádico; este número matemático sustancial tampoco es el número ideal, aunque por analogía lo designen así.

expuesto antes[104] sobre estos temas que, aunque habían utilizado los mismos nombres, con todo habían conocido la distinción específica de los diferentes números, puesto que de lo contrario incluso quien no discierne estos diferentes números, sino que confunde el número ideal, que contiene en sí el número matemático, lo hace sustentador de todas las cosas [excluido el matemático] e impone una manera aritmética de actuar al <padre> y hacedor de todas las cosas. Pero ¿quién podría decir algo menos convincente que esto?

35. *In XIII, 9, 1086 a 11*, p. 159, 17 - 24

Elogia a Platón por distinguir las matemáticas de las especies, y en resumen, dice, todos han dicho bien en algún aspecto, pero se han equivocado en el conjunto. Porque los primeros, que no aceptaron el número ideal, sin embargo, se aproximan a él, los del medio, al afirmar que hay un único tipo de número (aunque se jactan la mayoría de las veces en afirmar los dos), otros por distinguir el matemático del ideal: y piensa que todos yerran en la verdad, porque han supuesto que los números están separados. Pero hay que decir que ni informa correctamente sobre ellos, ni les elogia correctamente ni mucho menos les critica correctamente.

Defensa de los números ideales y tipos de números

36. In XIV, 3, 1090 a 16, p. 177, 19 - 37

Aristóteles, después de recordar en estas palabras tres doctrinas, la mantenedora del número ideal, que suele remitir a su maestro, la que hace cuerpos a los números, que atribuye a los pitagóricos, y la que reconoce sólo el número matemático, critica más la tercera como la más irracional de todas. Pero afirmamos que ni sobre las dos primeras, la platónica y la pitagórica, informa suficientemente, ni sobre la tercera dice algo sano. Porque, en primer lugar, no hubo nadie que concibiera que había sólo el número matemático, sino tal vez alguien que, sirviéndose de nombres matemáticos también en los números divinos, se convirtió para alguno en causa de error.

---

[104] cf. p. 122, 11 - 123, 25, cf. textos n. 31 - 33.

Luego, ¿cómo no iban a usar de un testimonio suficiente de que la existencia de las matemáticas está separada de las sensibles quienes han afirmado que «si existe una ciencia aritmética, hay un número separado»? Ahora bien, se da el antecedente, luego también el consecuente. Pero él sostiene que ya antes ha salido al paso del argumento: pero tampoco allí se expuso nada suficiente para la refutación de las matemáticas, sino sólo que la ciencia de los universales es en potencia, y la de los singulares en acto[105]. Pero tampoco lo que dice ahora tiene fuerza alguna: «en efecto, dice, no podrían aparecer en los sensibles las cualidades de las cosas separadas (si estuvieran separadas)». Y es que otra vez abusa de la homonimia de los números y de las cualidades: que todo esto se predica de una manera de los monádicos, pero de otra, analógica, de las cosas producidas por la naturaleza.

37. *In XIII, 8, 1083 a 11*, p. 139, 26 - 140, 22

Que, si hay algo en las cosas posteriores a los principios, deben proceder de los principios, lo dice Aristóteles apropiadamente. Y que los principios aritméticos no introducen la diferencia en las unidades reconocidas[106], porque no son en modo alguno diferentes, también esto está bien dicho. Pero en no conceder que el uno que asume en lugar de la unidad primordial, aunque no lo conciba como cualidad, sea causa de la cualidad, en esto discrepa tanto de ellos como de la verdad, porque también la díada indeterminada más bien sería causa de la cantidad que de lo cuanto y de lo cual. Y esta concepción proviene a su vez de pensar que el tres no es nada al margen de las tres unidades[107]. Si en realidad esto fuese así, la díada que genera lo cuanto aduciría también lo cual. Pero de hecho ella genera las unidades infinitas, pero el principio más importante las comprehende y las conforma con las especies. Y con razón les pide que digan no sólo que las unidades son diferentes, sino en qué consiste la diferencia de la unidad. También han explicado no ya la diferencia de las unidades subyacentes al número (que no quieren que exista),

---

[105] cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 10, 1087 a 10 - 25.

[106] Los números de la matemática.

[107] Según Siriano, para los platónicos y pitagóricos cualquier número es algo más que el conjunto de sus unidades componentes, es una especie (cf. texto n. 106). La teoría que critica ahora es la de Aristóteles.

sino la de estas y la causa primordial suya. Porque cuando sostienen que la unidad es la más pequeña cantidad o la parte primera y común de la cantidad, están definiendo la unidad reconocida[108]. Pero, cuando afirman que la unidad es especie de especies, ponen de manifiesto la causa primordial de ellas, la que precontiene en sí las especies de los números, la que los estoicos[109] no vacilaron en llamar «uno pluralidad»: porque, incluso cuando discuten sobre las unidades divinas, separan de una parte la unidad inteligible, a partir de la cual sale el primer número de todos «unidad a partir de un escondrijo incontaminado», y por otra la inteligente y demiúrgica, a la que pretendían también llamar «Zeus»; sobre ambas discutieron muchos antiguos y también muchos modernos, pero con la máxima claridad el divino Jámblico en el libro séptimo de *Resumen de las doctrinas pitagóricas*[110]. Pero si uno pudiera detenerse en el mismo *Discurso sagrado*[111] de Pitágoras, encontraría en él, celebradas sin residuo, todos los estratos de las unidades y de los números. Tenemos, pues, entre ellos también la necesidad de distinguir unos de otros los tipos de unidad (en efecto, por necesidad en cada procesión la unidad que dirige el estrato pluraliza más que las que le han antecedido), y cuáles hay que pensar que son sus diferencias: cuantas y cuales son las diferencias de los entes, tantas y tales son las diferencias de las unidades primordiales.

38. *In XIII, 8, 1083 a 20*, p. 140, 32 - 36

Si hubiera algunos que afirmaran tales cosas, serían criticados justamente por Aristóteles. Pero no abusaron jamás del nombre de las ideas, y con los nombres matemáticos apuntaban a las sustancias divinas. Porque ¿cómo iban a haber antepuesto el uno y el número delante de todas las cosas, si es que no se prosternaran ante el uno suprasustancial, ante los entes auténticamente entes y ante el mundo de las ideas?

---

[108] «Reconocida»: la unidad de la aritmética.

[109] cf. Jamblico, *In Nicom. Intr. arithm.* 11, 8, p. 45, 20.

[110] Libro perdido, cf. Jámblico, *Introducción*, 2. 1; sobre el influjo de Jámblico en Siriano en la teoría de los números, cf. O' Meara, 1990, p. 131 ss.

[111] cf. *Introducción* 3. 3. 2.

39. *In XIV, 5, 1092 a 21*, p. 186, 30 - 187, 16

No es idéntico el argumento sobre la consistencia de los números matemáticos que sobre la de los ideales: a los primeros les atribuimos como materia, si no física, al menos, matemática, la cantidad subyacente a ellos, en cambio pensamos que los ideales son completamente indivisibles e inteligentes, eficientes y activos, que tienen su constitución en especies simples, inmateriales e inquebrantables con respecto a las cosas más derivadas. Siendo esto así, habría que discernir claramente sobre qué clase de números se plantea uno tales cuestiones. Y puesto que parece que se pregunta sobre los números ideales (que estos varones afirmaban que los primeros entes no son los números matemáticos, sino los ideales), hay que decir de nuevo que en la constitución de estos números no se acepta ni la mezcla ni la composición ni sustrato ni elemento susceptible de privación y corrupción ni nada por el estilo: que todo esto versa sobre la naturaleza material y que varía de una vez a otra, pero todas las cosas divinas, al permanecer siempre sus principios en su propio ser, avanzan autogeneradas por el exceso del poder generador de las causas primordiales y por la peculiaridad automanifestativa y autogeneradora de sí mismas, y siempre se comportan de la misma manera y según lo mismo, construyendo más allá de la generación y de la corrupción, de la síntesis y de la división, en suma, del cambio, guiando y enderezando la naturaleza entera y el alma que se pasea por la naturaleza, y preparándola para invertir todas las energías en sí misma, para que ni falte la generación ni domine la irregularidad en la materia, y ordena todas estas cosas con las ciencias [ ] naturales y productoras de las especies y de los números. Discutiendo como estaban sobre esta clase de números, ¿cómo iban a mencionar la corrupción?

40. *In XIV, 5, 1092 b 16*, p. 188, 21 - 26

Es ridículo dirigir contra aquellos varones el que todo número lo es de algunas cosas y requiere de un sustrato y también que la razón causante de la mezcla no es un número, puesto que ellos proponen números inmateriales y declaran que los números de la naturaleza son causantes de toda mezcla armónica en las cosas sensibles. Por tanto, no es fácil decir qué otro número podría no ya pedir, sino incluso arrancar lo que está más cerca del principio.

41. *In XIII, 7, 1081 a 12*, p. 125, 19 - 126, 27

Me parece que ha captado bien que, si las ideas no son números, no son en modo alguno. Pero que no las haya, no lo demostró Aristóteles ni hubiera podido demostrarlo. Pero que las ideas [no] son números monádicos, esto es lo que se presupone, pero no quiere mostrar. Pues bien, esto[112] puede hacerse con tres argumentos: si las ideas no son números monádicos, como las unidades no son diferentes, no son en modo alguno números: si las ideas no son números, no podrían ser en absoluto. El segundo argumento está estrechamente relacionado con este: según ellos los entes están constituidos por el uno y la díada indeterminada, pero todas las cosas constituidas por el uno y la díada indeterminada son números; los entes son, por tanto, números. Puesto que ambas premisas son correctas también la conclusión es verdadera: y no se entienden ni el uno ni la díada ni el número a capricho de estos hombres. Ellos. en efecto, al ver los pares de opuestos en cada uno de los entes, sostenían que uno de ellos, el mejor, les llegaba desde el uno, y el más menesteroso desde la díada, el que frecuentemente recibe la denominación más matemática, mejor, si es que se me permite decirlo, la más vulgar. Además[113], llamaban a los entes generados, a veces, «tríada», para señalar con el tres que eran tres los principios de los números, otras veces, simplemente «número»: y esto es lo que lleva a usar este nombre para el monádico.[ ] Puesto que ni rechazamos el silogismo categórico, que es el más demostrativo de que hay ideas y que son números inteligentes e indivisibles, si es que se entienden conforme es debido las definiciones de las premisas, ni el silogismo mediante tres[114], si se refutara la hipótesis mala por eliminación del consecuente, puesto que el antecedente no puede ser establecido. Así, pues, si existen las ideas, como trataron de mostrar de numerosas maneras aquellos divinos varones, y nosotros hemos recordado ya suficientemente[115], las ideas no podrían ser números monádicos, al ser las unidades de estos indiferenciadas. Y creo que ni aunque se las suponga diferentes, a menos que se apunte a un significado distinto que el monádico.

---

[112] Demostrar que las ideas no son números monádicos: toda la argumentación presupone ya que las ideas son números.

[113] Aquí comienza el tercer argumento.

[114] «Silogismo mediante tres» es la argumentación por reducción al absurdo: p implica q y no q; la consecuencia es contradictoria, luego no p. El «tres» designa los tres pasos de la argumentación: 1) tesis (p); 2) consecuencias (q y no q); 3) conclusión (no p).

[115] cf. textos n. 96 y 97.

Bien, pues, puede estar dicho esto y que no es posible <colocar> las ideas ni anteriores ni posteriores a los números, si las ideas no son números: ambos, [las ideas y los números] son, en efecto, los primeros entes y proceden inmediatamente a partir de los principios. Conque, si no existieran ambos, no existiría tampoco uno de ellos. Sin embargo, para el seguidor de las doctrinas teológicas de los pitagóricos y del *Parménides*[116] de Platón resulta evidente que antes de las ideas están también los números, el unitario y el sustancial, y que se manifiestan en todos los estratos de las divinidades: en efecto, las ideas demiúrgicas no son ni simplemente las primeras de todas las cosas (porque no son anteriores a los géneros del ente[117]), sino que se afirma que son anteriores a las cosas intramundanas, pero no que sean lo primerísimo en los entes: y tienen como principios inmediatos no a la primera unidad y a la primerísima díada, a partir de las cuales procede el número triádico y oculto, sino a la unidad y díada que están en la simplicísima mente del demiurgo, «a partir de las cuales irrumpían ideas, que son huellas del cuerpo»[118]. Pero esto corresponde a otro tipo de estudio. Pero todo lo actual está dicho a favor nuestro, si se demostrara que hay ideas, y a favor de Aristóteles, si todo número fuese monádico con unidades indiferenciadas.

42. *In XIII, 7, 1081 b 27*, p. 130, 24 - 131, 2

Aquellos varones situaban después del número inteligente también el psíquico, el matemático y el físico[119], aunque no los consideraban monádicos ni hablaban de unidades anteriores y posteriores, como si estuvieran sometidas a la cantidad. Y es que para ellos todos los números eran sin cantidad, salvo el matemático. Estudiaban en los números las tríadas, las péntadas y las décadas según sus potencias y sus peculiaridades con respecto a los números divinos. Al afirmar, por ejemplo, que la justicia humana era una péntada, no sostenían que estuviera compuesta de cinco unidades, menos importantes que las del intelecto, pero más que las de la naturaleza, sino que hacían corresponder según otro tipo de pensamiento la especie de la péntada

---

[116] cf. Platón, *Parménides*, 144 c.

[117] Los géneros del ente, cf. textos n. 28 y 30; sobre la prioridad de estos géneros del ente sobre las ideas demiúrgicas, cf. texto n. 7.

[118] *De or. Chald.* 23.

[119] Cuatro tipos de números, pero tres de ideas, cf. texto n. 1.

con la especie de la justicia, la de la héptada con la de la oportunidad, la de la héxada y el cubo derivado de ella con la del alma. Y quien sea capaz de entender esto con su inteligencia según las intenciones de aquellos varones, no las considerará ni artificiosas ni imposibles, sino las más posibles de ser de cuantas tienen algún tipo de realidad.

43. *In XIII, 8, 1083 a 27*, p. 141, 7 - 9

Así, pues, todo el argumento de Aristóteles se reduce a lo siguiente: si el número matemático es el único tipo de número, el uno no sería el principio de todas las cosas. Pero si el uno es principio, lleva razón Platón y existe el número ideal y difiere uno del otro en sustancia.

44. In XIII, 9, 1086 a 18, p. 159, 31 - 160, 5

Todos sus ataques los dirige Aristóteles como si se tratara de los números monádicos[120], pero ninguno de los números divinos es de este tipo, sino sólo el matemático. Puesto que también Aristóteles está de acuerdo en que no ha dicho nada contra las concepciones de ellos ni, en suma, ha seguido detenidamente la doctrina de los números ideales, si es que son distintos de los matemáticos, lo testimonia lo que dice en el segundo libro de *Sobre la filosofía*[121], al hablar de este modo: «conque si las ideas son otro tipo de número, pero no matemático, no tendríamos de él comprensión alguna; porque ¿quién de la mayoría de nosotros comprende otro tipo de número?». Con lo cual también ahora refuta sólo a la mayoría que no conocen otro número que el monádico, pero ni siquera roza el principio del entendimiento de aquellos divinos varones.

45. *In XIII, 7, 1082 b 24*, p. 138,19 - 22

No quiere Aristóteles reconocer que aquellos varones no pensaban que tales tipos de unidad[122] estuvieran sólo y exclusivamente en

[120] Los compuestos de unidades idénticas y seriales, cf. textos 33, 37, 39, 41, 42.

[121] Libro perdido de Aristóteles: pero es la única cita textual que conservamos de esa obra, cf. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404 b 20, ccf. texto n. 94, y Alejandro, *Introducción*, 9.3

[122] Unidades diferenciadas dentro de un mismo número, cf. p. 123, 19, cf. texto n. 33; p. 130, 25 - 27, cf. texto n. 42; p. 190, 37, - 191, 1. cf. texto n. 66; p. 87, 27 - 28, cf. texto n. 84.

el número ideal, sino que, por el contrario, al llamar a los mismos números unidades diferentes reconocían que eran diferentes consigo mismos y con respecto a la naturaleza de las cosas.

46. *In XIII, 8, 1084 b 23*, p. 152, 17 - 23

Por tanto, ellos no afirmaban que la misma unidad fuese abarcadora de todos los números y la parte más pequeña de cada uno, sino que se ha explicado[123] ya que distinguían entre una unidad primordial y otra material. Por tanto, tampoco componían las realidades de indivisibles y de átomos, como los democríteos, ni pensaban sobre la unidad despreciativamente cuando la trataban matemáticamente, y la engrandecían cuando la trataban dialécticamente, sino que, como queda ya dicho, decían unas cosas sobre un tipo de unidad, y las otras sobre la otra.

47. *In XIII, 7, 1082 b 19*, p. 137, 17 - 32

Ante todo no te admires si quienes afirman que hay una díada en sí y una tríada en sí no dicen ni que el tres es mayor que el dos ni que el dos es inherente al tres: pues este tipo de números no participan de la cantidad, ni <la> especie de la igualdad y de la desigualdad se da en ellos de la misma manera que en los números monádicos: en estos jamás los números iguales son desiguales ni los desiguales <iguales>; en los ideales, en cambio, los mismos números son iguales y desiguales entre sí, lo mismo que idénticos y otros por la presencia en los mismos números de los géneros del ser y de las especies más abarcadoras. Y, con todo, la contradicción no está en ellos: y es que no son desiguales por lo mismo que son iguales, ni desemejantes por lo mismo que son semejantes, ni otros por lo mismo que son idénticos, sino que son semejantes, iguales e idénticos por la semejanza, igualdad e identidad, pero son desemejantes, desiguales y otros por las especies contrapuestas a las anteriores. Sería, en efecto, imposible que, al estar en los principios la unidad y la díada indeterminada, las cosas constituidas por ellos no recibieran también las efectos de ambas. Además, habría que tener en cuenta que este[124] no hace indiferenciado al número ideal (¿cómo iba a ser-

---

[123] cf. textos n. 13 y 14.
[124] Platón.

lo, si las especies participan de la igualdad y de la alteridad?), sino, todo lo más, al monádico.

Generación de los números

48. *In XIII, 7, 1081 b 10*, p. 129, 23 - 25

El número ideal es generado por ellos a partir de la unidad y de la díada indeterminada, y cada uno de ellos es único y ninguno es parte de otro.

49. *In XIII, 7, 1081 a 17*, p. 127, 2 - 14

Hay que generar simultáneamente a partir de los principios las dos unidades de la díada y las tres de la tríada, y lo generado simultáneamente a partir de los principios, sostienen, es indiferenciado. Sobre estos temas recuerda también las explicaciones de Platón, mostrando que también según él cada uno de números se genera todo entero y simultáneamente al ser igualado por los principios a partir de cosas desiguales. Así, pues, Platón con todo esto apuntaba a que son diferentes y desiguales entre sí las cosas divinas a causa de la díada y de la procesión a partir de la díada, pero que son iguales e idénticas por la unidad y por la conversión a partir de la unidad, si es que se quiere llamar permanencia a lo anterior a la procesión y a la conversión. Este[125] lo mismo que antes se había acordado de que los números o las unidades de los números son desiguales, también ahora menciona que son igualados o igualadas. Pero hay que apartar de ahí al número monádico y estudiar simultáneamente también en el uno lo desigual e igual, lo idéntico y lo otro, lo estable y lo progrediente en ellos[126].

50. *In XIII, 7, 1082 a 32*, p. 134, 35 - 135, 3

La díada indeterminada es principio de todo, pero, sobre todo, del número par, y la determinada es principio de otra manera, no en

[125] Aristóteles.
[126] Los números ideales.

tanto generadora, sino a modo como decimos que lo primero de una cosa es comienzo de ella, como se dice en la *República* «bajé ayer al Pireo»[127].

51. *In XIII, 8, 1083 b 32*, p. 145, 11 - 18

Esta[128] y todo el sustrato de los números matemáticos son también educidos a partir de todos los principios, pero, sobre todo, de la díada peculiar suya. Esta es, en efecto, si dividimos los números en especie y materia, más bien principio de la materia y, si los dividimos en par e impar, domina más bien en el par. Y probablemente por hacer esto y, además, otras muchas cosas admirables en los números, se la llama «duplicadora»: que díada es de alguna manera toda materia, todo lo par y todo lo rectangular y todo lo que corresponde a este lado de la tabla de los opuestos.

52. *In XIII, 8, 1083 b 23*, p. 144, 4 - 145, 2

La dificultad que plantea Aristóteles es la siguiente. Generan las demás cosas y las unidades a partir del uno y de la díada indeterminada.

Así, pues, puesto que [las unidades surgían] en la díada indeterminada, me refiero a la de lo grande y de lo pequeño, o unas a partir de lo grande, otras a partir de lo pequeño, no cada una a partir de todos los elementos ni son iguales las unidades, sino que además de ser diferentes tienen entre sí también sus contraposiciones, al menos, si unas han de ser grandes y otras pequeñas. ¿De dónde obtendrá la tríada su tercera unidad, de lo grande o de lo pequeño? Por tanto, si prescindimos de esta dificultad, continúa Aristóteles, colocan el uno como medio en la tríada y en todo número impar, para que las unidades surgidas de lo grande y las surgidas de lo pequeño sean iguales no sólo en el número par, sino también en el impar. Pero, si cada unidad procede de lo grande y de lo pequeño igualados por la mezcla mutua, primero, ¿cómo será una y la misma naturaleza la díada procedente de lo grande y de lo pequeño? Porque es evidente que,

127 cf. Platón, *República*, 327 a: es la primera frase de esta obra.
128 Unidad primera, anterior a la díada primera.

<aunque> se unifiquen posteriormente, al ser igualadas, con todo antes de la unificación eran dos. Pero es que, además, ¿en qué diferirá la unidad de la díada? En efecto, si en la unidad hay una díada igualada y en esto mismo se dice que consiste el ser díada, ¿en qué diferirán unas de otras?

Tal tipo de problemas son a los que apunta Aristóteles con la díada indeterminada, ya se examine la primera, ya la psíquica, ya la física ya incluso la estudiada en la materia misma[129], y nunca podremos afirmar que actúa o es actuada parcialmente según lo grande y lo pequeño, sino que hay que cointroducir en cada una de las cosas procedentes de ella tanto lo grande como lo pequeño, del modo adecuado en cada estrato de entes[130]. Y, si se examinaran ahora las unidades del número matemático, porque no se las quiere añadir de ningún otro, diremos que salen desde todos los principios, tanto desde el uno como desde la díada indeterminada, pero que, sin embargo, no <tienen en>[131] sí ni los han tenido alguna vez separadamente lo grande o lo pequeño, para que no tengamos que plantearnos la dificultad de saber en qué se diferencia cada unidad de la díada en sí, sino que también está la díada para los demás números, los que no forman especies y son infinitos[132], y que esas unidades están contenidas, al menos, por cierto reflejo del uno. Pero, si se trata de las unidades inmateriales (es, en efecto, posible no sólo a los números, sino también a las unidades llamarlas especies inteligentes), con mucha más razón diremos que cada uno de ellos procede de todos los principios y que del uno recibe la forma unitaria y monádica, y de la díada indeterminada la indivisibilidad y su difusión a todas las cosas con sus actuaciones, previsiones y potencias auxiliares: que tales son las cosas, creo yo, hay que entender por grandes y pequeñas entre las divinas.

---

[129] cf. texto n. 42.

[130] La defensa de Siriano contra las críticas de Aristóteles consiste en mantener una doble tesis:

I. la díada indeterminada de lo grande y de lo pequeño actúa unitariamente en la derivación, no por un lado lo grande y por otro lo pequeño (p. 144, 19 - 24);

II. este principio actúa analógicamente en cada uno de los estratos de la realidad; como ahora está tratando de los números y de sus unidades componentes, en los estratos numéricos (la díada primera, la psíquica, la física, la material). Y estudia dos estratos en concreto:

   1. el número matemático (p. 144, 24 - 30);
   2. unidades inmateriales (p. 144, 30 - 145, 1).

[131] Sigo la conjetura de Usener, *échein en* para cubrir la laguna de los manuscritos y aceptada también por Kroll.

[132] Los números matemáticos.

53. *In XIV, 3, 1091 a 5*, p. 180, 32 - 181, 4

Puesto que lo grande y lo pequeño es una díada y la díada constituye sólo el par, pero, sobre todo, el par varias veces par[133], afirma Aristóteles que los demás números no pueden ser generados a partir de lo grande y de lo pequeño. Ya se ha dicho muchas veces[134] a qué díada consideraban grande y pequeño y que era generadora de toda pluralidad.

54. *In XIV, 4, 1091 a 23*, p. 181, 20 - 25

En resumen, puedes encontrar que lo afirmado por ellos es lo siguiente. Al asimilar el número impar a las divinidades, afirman probablemente que es ingenerado y, al concebir el par analógicamente a las materiales, lo consideran generado y lo asimilan a la díada: que ya hemos recordado muchas veces[135] que generan los números correlativos pares e impares a partir de los mismos principios, aunque sostienen que los últimos se asemejan a la unidad, y los primeros a la díada.

55. *In XIII, 7, 1081 b 21*, p. 129, 32 - 34

Pero ellos, continúa Aristóteles, derivaban la tétrada a partir de la díada en sí (la llama a esta díada primera) y de la díada principial, a la que llama díada indeterminada, no sumándolas ni aumentándolas por adición, sino porque la díada indeterminada dobla a la díada en sí y, de ese modo, engendra la tétrada.

56. *In XIII, 8, 1085 a 1*, p. 153, 9 - 26

Es evidente que de las dos ideas[136]: y es que para nosotros está constituida según el número monádico. Y si, porque también cada

---

133 «Par varias veces par» es el número que, al dividirse entre dos origina otros dos números divisibles cada uno de ellos por dos, hasta llegar a la unidad, es decir, un número con base 2 elevado a la potencia n, por ejemplo, el 16, cf. Nicómaco de Gerasa, *Introductio arithmetica*, I, 8, 4.

134 cf. p. 112, 35 - 113, 3; 23 - 24, cf. texto n. 2; texto n. 6; p. 169, 6 - 10, cf. texto n. 10; p. 172, 34 - 173, 4, cf. texto n. 19, entre otros.

135 cf. p. 144, 24 - 145, 2, cf. texto n. 52.

136 Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 8, 1085 a 1 - 2, plantea la siguiente dificultad a la noción de número ideal: si cada número ideal es algo unitario, y la díada en sí es un nú-

una de las especies se coordina con cada una de las demás al mismo tiempo que con todas, y se quisiera que en la naturaleza misma de los entes hay una coordinación de la díada en sí con el modelo triádico[137] y se investigara cómo entrambos son dos, afirmaremos que están dominados por los rasgos de la díada en sí: en efecto, la díada en sí intercambia su propia peculiaridad a todo uno coordinado con ella, exactamente igual que por su parte la tríada la suya propia a todos los tres que quieren compaginarse entre sí. Sin embargo, los primeros entes no participan en la medida ideal de los números como las cosas intramundanas, sino a la manera como decimos que se unifican entre sí y participan unas de otras las cosas divinas por estar todas en todas. Así, pues, lo mismo hay que pensar que decían los antiguos. Y responde tambien tu a una pregunta semejante: si lo que mueve a lo que no es planeta[138] es una única causa separada y lo que mueve a la esfera de Saturno es una sola causa, ambos son dos: ¿de qué consta, entonces, esta díada? Creo que dirías «de los dos intelectos: nosotros los contamos distinguiéndolos aproximándonos a ellos no como a números, sino como a cosas numeradas». Así, pues, y de la misma manera, aunque tu cuentes dos o tres ideas, las haces numeradas, y dirás que están compuestas de ideas, puesto que usas a cada una de ellas como una unidad.

Los números como causas

57. *In XIII, 8, 1083 b 19*, p. 143, 32 - 33

También los antiguos y bienhadados varones sostenían que las cosas desordenadas se ordenaban por los números[139].

58. *In XIII, 8, 1084 a 12*, p. 147, 29 - 148, 3

Al sostener aquellos divinos varones que la década, número ideal, es paradigma y «cerco trazado en torno a todo», y puesto que, así

---

mero unitario y la tríada en sí es un número unitario, ¿de qué estará compuesta la díada formada por ambos números ideales? Siriano responde con este párrafo.

[137] El del doble principio de la unidad y de la díada indeterminada de lo grande y de lo pequeño, llamado, por eso, «tríada», cf. p. 126, 1 - 3, texto n. 41; p. 145, 30 - 33.

[138] La esfera de las estrellas fijas, que no eran planetas y se sabía ya que no era fija, aunque era un tema debatido, cf. Szabó, 1992, p. 266 ss; Van der Waerden, 1988, p. 276 - 281.

[139] cf. Platón, *Timeo*, 53 b.

como la década tiene dentro de sí todo número y no de manera secreta, como la unidad, ni sustancialmente como la tétrada[140], sino ya con una mayor alteridad y división, de la misma manera también la actividad inteligente precontiene en sí todas las especies del cosmos. Aristóteles, critica estas doctrinas que ha recibido de Orfeo y Museo y de los que la han hederado de ellos, la de los que asignan al número diez las ideas de las cosas.

59. *In XIII, 8, 1084 a 18*, p. 148, 12 - 16

Está ya explicado[141] que no sólo cada uno de los números ideales, sino también de los matemáticos, si se toma y estudia en acto y en su propia especie, y también la tríada en sí no podría ser modelo ni del hombre ni de ninguna otra cosa, sino de todas las tríadas que le siguen. De modo que hay una única causa de las numerosas tríadas que la siguen y de las que están en los lugares últimos.

60. *In XIII, 8, 1084 a 21*, p. 148, 18 - 21

También esto está escrito de modo ridículo y grosero y tendría sentido únicamente si esos varones hubieran hecho monádico al número ideal y hubieran afirmado que cada uno de los números monádicos subsistía de muchas maneras, contemplado no sólo en sí mismo, sino también en todas las cosas mayores que él.

61. *In XIII, 8, 1084 a 25*, p. 148, 23 - 28

No es absurdo[142], si tuvieras en cuenta que las ideas son de las naturalezas simples y no de las homogeneizadas por composición y suma de elementos; por eso, también designaban a todo número ideal como década, por las causas enteriormente dichas[143] y, sin embar-

---

140 La tétrada es seguramente la *tetraktys* pitagórica, cf. Temistio, texto n. 5, por eso es más perfecta que la unidad.

141 cf. p. 126, 1 - 3, cf. texto n. 41; p. 145, 30 - 33.

142 El que haya idea de la década, pero no de la endécada y de los números sucesivos.

143 cf. p. 147, 29 - 32, cf. texto n. 52.

go, establecían una idea de cada uno de los números monádicos hasta la década: y es que estos son los más simples y tienen entre sí una diferencia específica: pero la endécada es ya una composición de dos números preexistentes.

62. *In XIII,8, 1084 a 29*, p. 149, 15 - 150, 26

Más aún, es absurdo que el número no llegue hasta la endécada, puesto que también el uno es más ente que la década y es su especie, etcétera[144].

Pues bien, entre ellos se llama especie de la década no a cualquier uno, sino a la unidad primordial, que, al definirla, decían que era especie de las especies, porque contiene en sí las especies de todos los números. Pero, sin embargo, aunque es especie de todos los números aritméticos, lo es, sobre todo, de la década: la década la imita, y lo que la unidad es con respecto a todos los números sin más eso resulta también ella para las décadas, centenas y millares que la siguen. Por eso, se la llamaba «unidad recurrente». Lo mismo, pues, que el intelecto es especie de todas las cosas, en especial, del alma, así también la unidad, aunque lo sea de todas las cosas, lo es ante todo de la década. También lo ingenerado le conviene ante todo a semejante unidad, pero no a la de la endécada. Pero también Aristóteles conoce la causa por la que llevaron el número hasta la década: este número es la perfección última, la que contiene en sí todo.

Tampoco los argumentos más rigurosos en la teoría descuidaron encontrar en los números el modelo del vacío, puesto que en los entes no hay vacío, como muestra Jámblico en el libro V del *Resumen de las doctrinas pitagóricas*[145]. Sostenían que las zonas de los números y, sobre todo, sus armonías, que también ellas son implementadas completamente por los números, recordaban la zona entre todas y cada una de las cosas como un vacío en sentido estricto, llenado por la actividad inteligente y la circunvalación del éter, que al apretar todas las cosas y reunirlas en sí no tolera zona alguna vacía en el todo, y pone de manifiesto que el cosmos es un totalidad en la que todo se compadece con todo y se relaciona con todo. De la mis-

---

[144] Este es el resumen de Siriano de la crítica de Aristóteles.
[145] cf. Jámblico, *Introducción*, 2. 1.

ma manera tampoco la unidad que establece los números hubiera soportado dejar una zona vacía, al implementar sin residuo con números sucesivos todas las posiciones. Y ya sabemos[146] que toda analogía se estudia dentro de la década: la aritmética en la procesión natural del número, la geométrica en el 1, 2, 4, en el 1, 3, 9; la armónica en el 2, 3, 6, y 3, 4, 6.

Así, pues, continúa Aristóteles, atribuyeron todas las cosas a los principios, es decir, a la unidad y a la díada, la estabilidad y el bien a la unidad, el movimiento y el mal a la díada. Y hubieran podido llamar principios también a las dos listas de opuestos en los números hasta la década, y con mayor razón, puesto que incluso en los entes unos penden sólo de los principios, el único[147] y los dos que le siguen, pero otros presuponen una causa ideal. Pero por qué es así exige un discurso mayor que el actual.

Lo que les opone hacia el final es sumamente fácil de resolver. Porque, si, continúa Aristóteles, la tríada surge por el uno, ¿cómo no iba a surgir por la tríada también la péntada y todo número impar, lo mismo que todo par por la díada? Hemos de replicar que el número primero y sin composición parece haber sido conformado únicamente por la unidad, el segundo y compuesto tiene, además de la unidad, otra medida. Por eso, la unidad es especie de todos los impares, como la díada lo es de los pares: y es que no hay que correlacionar, en general, en cuanto a la principialidad con la díada la tríada, sino más bien la unidad. Por estas expresiones de Aristóteles queda patente también según él otra causa por la cual conducen hasta la década los modelos de los números: y es que si quieren estudiar en ellos las causas de todas las cosas, y ven las causas de todas las cosas en los números hasta la década, sería superfluo proponer modelos de las cosas que les siguen. E incluso no se podría decir correctamente que la endécada tiene la unidad además de la década como causa de la década, sino que el uno es a modo de parte de la década y de la díada y de cada uno de los demás números.

63. *In XIV, 2, 1089 b 32*, p. 176, 11 - 14

De nuevo hay que replicar lo mismo contra Aristóteles: que consideraban a todas las cosas números. Asi, pues, al investigar cómo

---

[146] cf. p. 147, 29 - 148, 1, cf. texto n. 58; p. 146, 2 - 3; y textos n. 62 y 75.
[147] El uno superior los principios, cf. textos n. 1 y 4.

estaba constituida la pluralidad de los números, indagaban sobre todos los entes, inteligibles y sensibles, y proponían como causa universal de cada tipo concreto de pluralidad el principio diádico.

64. *In XIII, 6, 1080 b 16*, p. 122, 25 - 123, 11

Hay que estar de acuerdo en que estos hombres[148] sostenían que también las cosas sensibles eran producidas desde la naturaleza según los números, pero no según los matemáticos, sino los naturales. Y, si los interpretáramos simbólicamente, no habría nada increíble en que se nos señalara la peculiaridad de cada ente sensible por medio de nombres matemáticos. Pero el atribuirles la concepción únicamente de los números sensibles sería, además de ridículo, algo excesivamente impío: ¿cómo no iba a ser absurdo que quienes han recibido de Orfeo los principios teológicos de los números inteligibles e inteligentes, que los han desarrollado al máximo sacándolos a luz hasta el dominio de los mismas cosas sensibles y que tienen como lema «todas las cosas se asemejan al número», afirmen que incluso los números que coexisten con los cuerpos se queden sólo entre los cuerpos? ¿Cómo iba a haber sostenido explícitamente el propio Pitágoras en el *Discurso sagrado*[149] que el número es el ejecutor de las formas y de las ideas, causa de las divinidades <y> de los démones, norma y razón técnica de la suprema divinidad, el supremo y más poderoso artesano, y que «concebimos al número como intelecto y pilar indeclinable de la constitución y generación de todas las cosas»[150], cómo iba a haber declarado Filolao[151] que el número era la continuidad «dominadora» y autogenerada de la permanencia eterna de las cosas cósmicas y cómo Hipaso[152] y todos los acusmáticos iban a pretender que el número sea el instrumento discernidor de la divinidad cosmogónica y modelo de la formación del cosmos, si no hubieran comprendido su exceso demiúrgico al tiempo que modélico y separado de los cuerpos?

---

[148] Aristóteles se refiere a los pitagóricos, por oposición a Platón y a Espeusipo y / o Jenócrates, cf. *Metafísica*, XIII, 6, 1080 b 16 - 21, cf. texto n. 45.

[149] cf, *Introducción*, 3. 3. 2.

[150] cf. Jámblico, *In Nicom. Intr. aritm.*, I, 10, 22.

[151] No está recogido en Timpanaro - Cardini.

[152] No está recogido en Timpanaro - Cardini.

65. *In XIV, 6, 1092 b 26*, p. 189, 20 - 190, 7

Así, pues, estos varones sostienen que no son los meros números, es decir, los matemáticos, los preferidos en la naturaleza ni entre los sabios, sino que el bien le viene a cada cosa por medio de los números más bellos y armoniosos, no matemáticos, sino naturales y eficientes (que la divinidad y la naturaleza producen todas las cosas según número), y que los sabios ponen de manifiesto la belleza de los números eficientes por medio de los números matemáticos, sin que tengan que cambiar su enseñanza sobre ellos para los que no atienden el orden total de los entes. (...).

Los filósofos anteriores a Aristóteles llamaban «multiplicaciones» a las procesiones de las razones de la naturaleza, y a las dominantes en los sustratos [ ] «armónicas» y «acordes».

66. *In XIV, 6, 1093 a 3*, p. 190, 25 - 191, 11

Que hay un número solar y otro lunar y otro distinto y peculiar para cada uno de los astros que se mueven en el cielo es evidente, dicen, incluso para un ciego: no se producirían los retornos de las circunvoluciones siempre de la misma manera y sin cambios, si no dominara siempre uno y el mismo número en cada astro. Todos estos números confluyen en el periodo de la divinidad generadora y son abarcados por el número perfecto de este periodo. Pero es que incluso de cada uno de los animales, en todos sus aspectos, hay un número natural: no se organizarían en especies homogéneas siempre iguales ni alcanzarían su plenitud ni declinarían en el mismo tiempo ni parirían, criarían y crecerían sus crías, si no estuviesen contenidos por la misma medida de la naturaleza. Y ya hemos oido del más potente pitagórico, Platón, que el <número> resulta ser la causa «de las mejores y de las peores generaciones»[153]. ¿Para qué, entonces, hay que confundir el discurso, identificando los números matemáticos con los naturales y demiúrgicos? Porque, aunque a veces mencionemos algunos cuadrados o cubos de entre los números naturales, como el 9 y el 27, no los hacemos monádicos, sino que significamos con estos nombres, dada la semejanza, su procesión y el dominio de lo idéntico en las generaciones. E igualmente cuando los llamamos

---

[153] cf. Platón, *República*, 546 c 6 - 8: Platón se refiere al número geométrico.

iguales o dobles, tratamos de manifestar en ellos el dominio de las especies y de los acordes. De modo que, sin tener esto en cuenta, o no se servirá del mismo número para referirse a cosas diferentes en cuanto diferentes o de números distintos para referirse a cosas idénticas en cuanto son idénticas: que tampoco se seguirán estos absurdos[154] a quien interpreta los números en sentido matemático, porque pueden ser excogitados muchos cuadrados e infinitos cubos, tanto iguales como dobles, al menos, no se convertiría en un impedimento para quienes se ocupan de estos asuntos según el sentido que le dan quienes utilizan esta teoría de manera física.

67. *In XIV, 6, 1093 b 5*, p. 193, 13 - 30

Puesto que los seres eternos tienen un orden y están siempre igual, es muy fácil, dice Aristóteles, servirse en ellos de teoremas numéricos, al menos, allí donde también en las cosas cambiantes es posible discurrir muchos teoremas de este tipo. Y esto debería ser testimonio suficiente de cómo las cosas eternas están cosmizizadas según ciertos números divinos, y las mortales <según> los divinos y los naturales. Porque, si las cosas eternas están siempre de la misma manera, lo están por naturales: entonces, si, al aplicarnos a ellas aritméticamente, acertamos con su verdad, lo mismo que la divina naturaleza las ha constituido, del mismo modo tratarán de contemplarlas los auténticos filósofos. Para decirlo de una vez por todas y en un ejemplo, el sol da una vuelta de ocaso y nacimiento en un tiempo dado, y así siempre: es, por tanto, un proceso por naturaleza. Pero este tiempo es un número cualificado: la naturaleza, por tanto, lo ha establecido con este número y a la luna con este otro y a cada uno de los astros del cielo (pero no con el número matemático, sino con el demiúrgico y divino, aunque podamos contemplar en los números matemáticos ciertas imágenes suyas, ya que los números secundarios penden siempre de los anteriores y avanzan también ellos según la peculiaridad de ellos[155] para manifestarlos en los últimos estratos). Incluso los vivientes mortales, en cuanto domina en ellos la naturaleza (y domina generalmente, pero no siempre[156]), en esa medida están ordenados por sus números propios.

---

[154] Que cree descubrir Aristóteles en las teorías criticadas.
[155] De los números divinos.
[156] Por ejemplo, en los actos realizados por violencia o forzados, *contra naturam*.

68. *In XIV, 6, 1093 b 21*, p. 194, 17 - 34

Esto se dirige únicamente contra los números ideales, de los que afirman que tienen unidades incombinables y que por eso manifiestan diferencia incluso entre iguales, por ejemplo, el tres de allí no es la tercera parte de la enéada en sí ni la mitad de la héxada en sí. (...). Los números ideales no son monádicos, a menos que uno quiera llamar unidades o hénadas a sus especies, ni constituyen directamente y sin mediación las armonías de las liras, sino tal vez las de las almas divinas y las del cosmos entero. Y, en suma, cuantas cosas se dice que el único y total demiurgo ha establecido unitariamente, las ha ordenado y las ha hecho acordes consigo mismo y entre sí, afirman que la armonía de estas cosas está constituida por los números ideales.

Finitud o infinitud de los números

69. *In XIII, 8, 1084 a 7*, p. 147, 2 - 22

Con respecto a esto[157] afirman también los partidarios de que hay infinitud de modelos que el mundo sensible no recibe simultáneamente todas las especies, y algunos de ellos afirman que ni siquiera en un tiempo infinito el cosmos recibe las imágenes de todas las causas ideales: quienes esto innovan son los del entorno de Amelio[158] el plotiniano. Parece más bien que Aristóteles apunta aquí al pensamiento de los más antiguos[159], por eso añade «ni es sostenible según su tesis», designando precipitadamente de esta manera su doctrina como si tuviese algo de paradójico. Y, sin embargo, en el legado de Aristóteles se puede encontrar[160] su afirmación de que ellos sostuvieron que las ideas no lo son, ante todo, de los sensibles, sino de sí mismas, pero que hay modelos también de las especies psíquicas, de la físicas y de los sensibles últimos, a lo que alude con «o de alguna otra cosa». Por tanto, quede como una opinión suya que los

[157] Aristóteles rechaza la posibilidad de que el número ideal sea infinito, porque, debería ser idea de algo infinito, cf. *Metafísica*, XIII, 8, 1084 a 7 - 10, cf. texto n. 59.

[158] Amelio se hizo alumno de Plotino, cuando este se instaló en Roma el 246 d. C.; editó varios cursos de Plotino y otros de Numenio para demostrar que Plotino no lo plagiaba; comentó el *Timeo* de Platón.

[159] Pitagóricos y platónicos antiguos.

[160] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 991 a 29 - 31, cf. texto n. 3.

números inteligibles no son infinitos por su propia naturaleza, aunque para nosotros sean incognoscibles e inabarcables. Y si se le preguntara por qué razones afirma que no hay lo infinito en ellas, Filolao lo muestra suficientemente: «si todas las cosas son infinitas, su principio no será cognoscible»[161]. Si, pues, el número divino se conoce a sí mismo, se limita por completo a sí mismo. Y si es tan grande como lo permiten los principios, su medida estará anticipada completamente en este permiso, de modo que no sería infinito, si no es a modo de potencialidad ilimitada o con respecto a nosotros. Ya veremos qué absurdo se sigue de que sea limitado.

DIMENSIONES IDEALES

70. *In III, 4, 1001 b 19*, p. 48, 20 - 31

Plantea contra Platón la siguiente dificultad: cómo a partir del uno y de la díada indeterminada, a la que llama no uno y desigualdad, construye tan pronto el número, tan pronto la magnitud.

Porque, si contrapone a la díada indeterminada el número en vez del uno, no se ve cómo de ella puede constituir la magnitud. Contra esto sostenemos[162] que la unidad y la díada inteligibles generan el número de allí[163], pero las cosas análogas a ellas entre nosotros generan la magnitud sensible: entre nosotros hay una especie a modo de uno y díada, y la materia imitación última de la díada indeterminada, a partir de los cuales surge la magnitud de aquí.

Pero si quieres ordenar genéticamente la naturaleza según el uno y la unidad, verás teóricamente la especie según el número.

---

[161] cf. Timpanaro - Cardini, 1962, II, frag. 4.

[162] Siriano va a pensar ahora como platonizante, pero no como historiador del platonismo. Establece un paralelismo analógico entre el mundo ideal («allí») y el sensible («entre nosotros»):

a) mundo inteligible: principios: uno, díada indeterminada; lo generado: número inteligible;

b) mundo sensible: principios: número, díada indeterminada; lo generado: magnitud sensible.

El número, pues, cumple la función del uno en el mundo sensible: salvaguarda el tabú plotiniano frente al uno. Queda por saber si hay un número sensible y una magnitud inteligible, los dos niveles que aparecían en Aristóteles.

[163] El inteligible.

De modo que se podría afirmar que la magnitud existe, de una manera, por la unidad y la díada indeterminada, sin que la unidad se añada a sí misma en la composición de la magnitud, de otra, a partir del número y de la díada indeterminada como elementos de la magnitud en sí.

71. *In XIV, 3, 1090 b 32*, p. 180, 22 - 26

Una es la díada que genera los números matemáticos y otra distinta la de las magnitudes: y en cada estrato de entes se estudian peculiarmente los principios, los inteligentes, los lógicos y los físicos. E investigar cómo el uno educe y genera la pluralidad existente por doquier es algo propio de la filosofía y ellos indagaban las causas.

72. *In XIII, 2, 1077 a 14*, p. 91, 11 - 92, 10

Ellos no están en desacuerdo ni consigo mismos ni con las calidades. Porque ni piensan que la especie dianoética de la magnitud o la magnitud coexistente con esta especie en la imaginación están incompletas ni que son inanimadas. ¿Cómo se construye la especie en el alma? ¿Y cómo nosotros íbamos a mantenernos de acuerdo con nosotros mismos, cuando afirmamos que son causas de las cosas y que, al ser estas causas por sí, se producen las demostraciones, si no les concedemos una sustancia (si, por tanto, lo insustancial no es causa de la sustancia), cuando declaramos muchas veces que los universales son anteriores por naturaleza, puesto que, si se eliminan ellos, se eliminan los demás, pero no a la inversa, y mantenemos al tiempo que estas mismas especies tienen su consistencia por abstracción de las cosas sensibles? Y es que, si lo universal es de un doble tipo, la causa de lo sensible y lo de género posterior, estarías afirmando algo aceptable por el padre, Pitágoras, y por todos sus descendientes. Pero acepta también que la magnitud es de doble tipo, la de la razón dianoética, a la que es próxima su especie imaginaria correspondiente, y la procedente de la abstracción de lo sensible, y no digas que la geometría trata de la abstraida: que no se corresponde en modo alguno ni con que nosotros hayamos visto ni tantos y tales polígonos, como, por ejemplo, las superficies que estudia la geometría, ni figuras tan variadas de tantos lados, como examina la estereometría, o las distinciones de ángulos, lados, bases y de cuantos teo-

remas están llenos los tratados, pero cuya materia es inadmisible. Dí, en cambio, que trata sobre los objetos de imaginación, en cuanto que estos están constituidos por los razones sustanciales del pensamiento, a partir de las cuales también se consigue la causa demostrativa, mejor, dí que la geometría quiere estudiar las razones indivisibles del alma, pero que, al ser impotente para servirse de pensamientos no imaginativos, extiende los razonamientos a magnitudes y figuras imaginadas y con dimensiones y, de esa manera, las estudia en estos. Como tampoco la imaginación le basta, busca también un tablero y allí escribe el teorema, sin que la razón le de entonces a elegir lo sensible y exterior, sino lo imaginado en el interior, cuya imitación inanimada es lo exterior. Así también, y por tanto, cuando se ocupa con lo imaginado, no se vuelve a él según el razonamiento directivo, sino que, no pudiendo por la debilidad del conocimiento elegir la especie no imaginativa, la contempla en la imaginada. Y esta es la mayor prueba de que la demostración es de lo universal y que todo lo imaginado es particular. De modo que todo el afán directivo no está volcado sobre lo imaginado, sino sobre lo universal y lo totalmente inmaterial. Pero si versara sólo sobre lo universal, resultaría ardua, si se puede llamar arduo a lo imposible, la demostración de cómo es también de género posterior y causa de lo particular.

73. *In XIII, 8, 1083 b 13*, p. 143, 13 - 14

Los pitagóricos remiten a la causa paradigmática de las magnitudes, que el verdaderamente grande Platón solía llamar «magnitud en sí».

74. *In XIII, 6, 1080 b 23*, p. 123, 27 - 124, 16

Sostenemos también lo mismo[164] sobre los nombres geométricos: de una manera se comportan las figuras en la inteligencia, de otra en el alma, pero en todas partes sin dimensiones y sin figura corporal, cuando a quien piensa la teoría según la peculiaridad de las cosas y no según el sentido corriente de las palabras le parece, de-

---

[164] cf. p. 122, 11 - 123, 25, cf. texto n. 64.

acuerdo a un consenso bien transmitido, que las figuras no tienen figura corporal y las magnitudes carecen de partes. Sin duda, algunos de aquellos hombres divinos[165], después de haber introducido por esta razón líneas indivisibles, tenían incluso por causa una díada sin cantidad, a pesar de que en otros lugares tengan esto por imposible, pero en estas cuestiones enseñan como si se tratara de matemáticas, aunque no de manera matemática. Por eso tenemos aun contra las críticas del acusador[166] la defensa de Jenócrates, que no aceptaba que fuese cortada la línea en sí ni las líneas visibles según las razones medias del alma. Por la misma causa, al ver también los números en las razones y en las especies, mantuvo que eran indivisibles: y es que consideraba los números matemáticos más bien de acuerdo con su especie, y no según la mezcla subyacente de las unidades. Pero afirmar que todos salvo los pitagóricos sostenían que los números son monádicos y que únicamente para los pitagóricos tenían extensión y magnitud, es falso en ambos casos: porque ni los demás afirman que todos los números son monádicos, sino sólo el matemático, ni los pitagóricos atribuían magnitud al número, sino que generaban de los últimos números[167] también las magnitudes, suponían que los números eran indivisibles, los hacedores de los cuerpos y separados de las razones físicas. El propio Aristóteles como prueba de que hay números monádicos entre otros acepta el que procedan de un uno, sin añadir que el uno era para ellos no el generador de las unidades matemáticas, sino la causa del bien y de lo mejor de los entes.

75. *In XIII, 8, 1084 a 37*, p. 150, 28 - 151, 2

Además, dice Aristóteles, trataban de mostrar a partir de las magnitudes que hay que llevar el número hasta la década. Sostenían, en efecto, que la unidad forma el punto, al que este llama «línea indivisible», la díada la línea, la tríada el plano, <la tétrada el volumen>, y con estos se basta <el todo: de modo que, si estos son la sustancia de la década (puesto que compuestos entre sí completan la

[165] Platón y Jenócrates, cf. líneas más abajo.
[166] Aristóteles; cf. Isnardi Parente, 1981, frag. 147.
[167] Son los números naturales, distintos de las razones naturales y formadores de los cuerpos.

década) el todo se basta> con la década[168]. Que quede también, por tanto, esta como causa, aunque más humilde si se la investiga sólo desde la perspectiva metemática y tiene un valor ínfimo con repecto a los argumentos más serios, pero con todo algunos solían aducirla. Son, pues, cuatro los principios de toda actividad, como ya ha sido mostrado en las más diversas circunstancias: la especie de la década se aduce por doquier a partir de la *tetractys*.

76. *In XIII, 9, 1085 a 7*, p. 154, 5 - 13

Al querer ellos, continúa Aristóteles, educir las magnitudes a partir de los dos principios, del uno y de la díada indeterminada, sostienen que de la díada la línea toma lo largo y corto, el plano lo estrecho y ancho, el volumen lo profundo y somero: llamaban a estos «especies de lo grande y pequeño», que hay en la díada indeterminada. «Pero el principio del uno» —continúa— no lo introducían todos de la misma manera, sino que unos sostenían que los números mismos aplican las especies a las magnitudes, por ejemplo, la díada a la línea, la tríada al plano, la tétrada al volumen (tales informes cuenta sobre Platón en los libros *Sobre la filosofía*[169]); otros implementaban la especie de las magnitudes por la participación del uno.

77. *In XIII, 9, 1085 a 16*, p. 154, 21 - 30

Sin embargo, también ellos, hemos de suponer, sostenían que no es necesario que <las dimensiones geométricas> o sean idénticas o estén separadas unas de otras, sino que hay algo intermedio, el coexistir en la identidad y el diferenciarse mutuamente en la alteridad. En suma, es razonable que los principios, al ser simultáneos, difieran en alteridad, como también que la alteridad haya separado las razones de la naturaleza, cuando eran simultáneas y estaban sin división. Y las cosas derivadas de los principios, al ser simples, se las ve también sin los compuestos, pero a medida que se alejan de ellos ha-

---

[168] Hasta aquí para la reconstrucción el editor ha seguido al Pseudo - Alejandro, p. 772, 22 ss (aunque esto es un resumen de Aristóteles, cf. texto n. 94).

[169] cf. Alejandro, *Introducción*, 9. 3.

cia lo más compuesto faltan totalmente las cosas más simples. Por eso, la línea es estudiada sin el plano y este aparte del volumen, pero hay que incluir todo esto en la magnitud completa[170].

78. *In XIII, 9, 1085 a 20*, p. 155, 15 - 24

Hay que convenir que así como lo par y lo impar son variantes por sí mismos de los números, así también lo curvo y lo recto lo son de la longitud, lo estrecho y lo ancho de la anchura, lo hondo y lo somero de la profundidad. Pero puesto que no están en ellos sin causa, es evidente que les vienen por su causa propia y, si se les intercambia con lo recto y la estabilidad, les viene sobre todo de la unidad, como el recto entre los ángulos; pero si se observa según el exceso y el defecto y su convivencia con lo más y lo menos, los recibe [también] de la díada. Pues bien, ellos no sostenían que las variantes de las magnitudes[171] eran principios de las magnitudes, sino que las variantes derivadas de los principios esas se añaden a las magnitudes, cuya única fuente propia era la díada indeterminada.

79. *In XIII, 9, 1085 a 29*, p. 156, 24 - 34

Algo distinto[172] de la unidad primordial, pero no algo distinto de la unidad material: que las unidades materiales son entre sí indiferenciadas.

«Así, pues, ellos ... de la materia»[173]. De la díada opuesta, continúa Aristóteles, como por ejemplo, lo largo corto, estrecho ancho, que nosotros[174] llevamos desde la díada primordial hasta las magnitudes.

---

170 La magnitud completa es el volumen.

171 Las dimensiones ideales, cf. p. 154, 5 - 13, cf. texto n. 76.

172 Aristóteles se ha preguntado (*Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 29 - 31, cf. texto n. 63) si el uno de la díada y del número es algo separado («distinto») o no de la díada y del número. La respuesta de Siriano es esta frase.

173 Aristóteles ha afirmado que algunos derivan las dimensiones geométricas a partir de lo grande y lo pequeño, que sería la materia en esta derivación, cf. *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 31 - 32, cf. texto n. 65.

174 Los platónicos, cf. texto n. 80.

«Otros... tienen dificultades». Otros, dice Aristóteles, sostenían que los principios aritméticos no eran también principios de las magnitudes, sino que establecían los principios geométricos de modo analógico a los aritméticos, asumiendo el punto en vez del uno, pero que no era exactamente el uno, <sino colocado analógicamente al uno, y otro principio que no era exactamente la díada>[175], sino asumido analógicamente a este principio, <al que> considera como pluralidad. Por tanto, que también estos decían lo mismo que los anteriores, aunque no utilizaban las mismas palabras para su manifestación, es evidente para todo el mundo.

80. *In XIII, 9, 1085 b 34*, p. 159, 12 - 15

«Pero otros ... afirman». Esto se lanza contra algunos del entorno de Platón: ya ha quedado dicho antes[176] cómo esos varones, aunque utilizaban los mismos nombres en frases diferentes, sin embargo, respetaban la distinción.

81. *In XIV, 3, 1090 b 5*, p. 179, 6 - 10

Hay que decir en favor de estos varones que no hacían sustancias a los consabidos límites[177], sino a los que están en las razones sustanciales del intelecto, del alma y de la naturaleza, que son los que de manera más auténtica delimitan y definen la generación, y de los cuales los límites que se manifiestan estampan la última semejanza.

IDEAS

Naturaleza de las ideas

82. *In XIII, 4, 1078 b 9*, p. 103, 15 - 104, 2

Puesto que Platón, siguiendo a los pitagóricos, llamaba a las ideas también «números ideales», primero, dice Aristóteles, las investiga-

---

[175] Añadido por el editor y tomado del Pseudo - Alejandró, p. 779, 32 - 33, cf. texto n. 65.

[176] cf. texto n. 79.

[177] La línea, límite de la superficie; la superficie, límite del volumen

remos como ideas, sin tener en cuenta para nada a los números, si son tal tipo de números o no, sino remontándonos a la concepción misma de quienes primero impusieron esta denominación a las especies separadas.

Sin embargo[178], no debería importarle nada semejante distinción a quien va a manejar apropiadamante las nociones elaboradas por ellos: que no se denomina según un aspecto «idea» y según otro «número ideal», sino que, si es correcto que «todas las cosas se asemejan al número», no deja de ser evidente que se llama <idea> por antonomasia al número y, sobre todo, al ideal. Y, si se quisiera captar este significado por obra misma de las palabras, sería para todo el mundo inmediatamente evidente que la idea obtuvo ese nombre, por asimilar a sí misma a sus participantes y por darles su especie, su estrato, su belleza y su unificación, ya que conserva siempre la misma especie y a la mayoría de entes sobre los que extiende su poder, les impone también permanentemente, en cuanto partícipes, su propia especie. El número recibió esta denominación por ser el que gobierna la armonía y amistad en todas las cosas: los antiguos llaman «alzar» al armonizar[179] («y erigió allí establos»[180]), «no erecto» a lo inarmónico[181], y «alianza» a la amistad[182]: «y establecieron entre ellos una alianza»[183]. Por todo esto, el número es considerado medida, armonizador y amigador de todas las cosas, todo lo cual decimos que es precisamente lo peculiar de la causa ideal

83. *In XIII, 9, 1086 a 35*, p. 160, 30 - 161, 4

También nosotros hemos dicho antes[184] que ni llegaron a formular la teoría de las especies por obra de Heráclito ni Sócrates es elogiado rectamente por no separar los universales de los sensibles: porque pensaba que no estaban separados no sólo los universales,

---

[178] Hasta aquí es la paráfrasis del texto de Aristóteles. A continuación sigue el comentario de Siriano.

[179] Juego etimológico de Siriano entre *ársai* y *armósai*.

[180] cf. Homero, *Odisea*, XXI, 45.

[181] Continúa el juego etimológico entre *anársion*, emparentado con *ársai*, y *anármoston*, emparentado con *armósai*.

[182] Juego semántico entre *arthmón* y *armósai*.

[183] cf. Apolonio de Rodas, *Los argonautas*, II, 755.

[184] cf. texto n. 104.

sino incluso cosas tales como las indeterminadas. Sin embargo, también las separadas, como muestra el razonamiento socorridísimo sobre la anámnesis, del propio Sócrates, «que tu, cita Aristóteles, acostumbras repetidas veces a exponer»[185], y es mucho más justo elogiarle por su desprecio de las cosas sensibles y por su conversión entusiástica a las divinas especies. Pero todo esto ya lo he expuesto antes.

84. *In XIII, 2, 1076 b 11*, p. 87, 16 - 28

Estos varones confirman y mantienen prácticamente en todas partes la unificación y distinción de las especies incorpóreas. Y están de acuerdo en que idénticos son el uno y la pluralidad presentes tambien en los sensibles, aunque de manera diferente a como están en las especies dianoéticas, e incluso mucho antes sus más importantes representantes han demostrado con suficiente claridad que también en las inteligentes. Esto ya ha sido comentado adecuadamente también por nosotros en los escritos sobre el libro III[186], en donde intentamos explicar en qué y cómo el punto es más digno y más completo que la línea y que el plano, y en qué y cuál es más incompleto y deficiente: porque nada impide que, en cuanto más simple, sea más digno y más principial, pero en cuanto completa la definición y la delimitación de lo más compuesto que sea también más deficiente. De la misma manera también la unidad, una es la que contiene en sí de modo paradigmático todas las especies de toda clase de número, pares e impares, otra es parte ínfima, la que fuere, de la cantidad subyacente a los números.

85. *In III, 4, 999 b 12*, p. 39, 1 - 6

Aristóteles investiga aquí lo que se discutía en el entorno de Parménides: de qué cosas había ideas y de qué no. Pues bien, el divino Jámblico ha tratado con precisión este tema en los *Comentarios al «Parménides»*[187] y está también en Plotino, en el tratado *Sobre el*

[185] cf. Platón, *Fedón*, 72 e 4 - 5.
[186] cf. p. 47, 27 - 48, 18; 49, 15 - 37.
[187] Obra perdida, cf. Jámblico, *Introducción*, 2. 2.

intelecto, las ideas y el ser[188]. Para decirlo ahora de la manera más breve posible[189], no hay que admitir ideas ni de las cosas artificiales (por eso, Aristóteles rechaza ahora con razón que haya casa alguna al margen de las casas plurales), ni de las paranaturales, ni de las malas o feas, ni de las generadas individualmente. Pero sostenemos que unos modelos inteligentes eternos, generadores y providentes, presiden todas y cada una de las clases de generación, tanto de las cosas que hay en el cosmos entero como de las razones inmateriales del alma.

86. *In XIII, 9, 1086 b 7*, p. 162, 2 - 16

Dice Aristóteles: «expusieron», como si dijera «las hicieron particulares»; que tal es la exposición. Es evidente para los suficientemente agudos que, aunque los platónicos son ricos en pensamientos, sin embargo, como la procesión de los entes tiene en los últimos estratos imágenes de los primeros llegaron a adaptar auténticamente estos nombres con las cosas divinas, y secundaria e ínfimamente con las sensibles.

«De modo que ocurre... de las cosas expuestas». En efecto, ni todo cuanto está en el intelecto puede tenerlo lo sensible, incluso algunas cosas de las de aquí, como distancia y lugar, elección y ambigüedad sobre nuestra propia sustancia, son introducidas juntamente con la procesión de las realidades. Por eso, me parece que Aristóteles añade «casi».

Pero hay que decir que lo sensible no se identifica con aquellas cosas inteligibles de las que tiene las imágenes, porque una cosa es la causa eficiente y modélica, y otra lo realizado por ella y según ella. Pero si las cosas últimas se parecieran a las medias y primeras, ¿qué absurdo habría en haber utilizado los mismos nombres para todas ellas? También tu afirmas que son vivientes el primer dios, el sensible y el dibujado, y nadie se molesta por eso.

87. *In XIII, 9, 1086 a 29*, p. 160, 24 - 28

Pero ellos establecen que las especies son sustancias más por un exceso impensable en tus sustancias, y que son más abarcadoras que

---

[188] cf. Plotino, *Enéadas*, V, 9, 13; VI, 7, 2 - 7, cf. Proclo, texto n. 6.
[189] cf. texto n. 88.

los universales y que precontienen unitariamente las causas tanto de los universales como de los indivisibles, sin ser universales según las razones del alma, ni indivisibles y algo único en número según las imágenes de los últimos reflejos en la materia.

De qué hay ideas

88. *In XIII, 4, 1078 b 32*, p. 107, 5 - 108, 7

Las ideas son universales, si es que hay que llamar universales a las causas de las razonamientos más específicos, y con las actuaciones se expanden a todo indivisiblemente. Estos hombres no dicen que haya ideas de todos los entes universales que están en nuestros conocimientos: no las hay ni de los malos o feos, puesto que estos consisten por naturaleza más en una privación y apartamiento de las especies, por lo cual se dice que son paranaturales; ni de las negaciones, por eliminar la definición y el límite asignado por las especies a cada cosa, y por ser, al tiempo, la condición de indeterminación más propia de lo material que de lo ideal; ni de los que cambian en su manera de ser, ya que estos reciben su versatilidad y mutabilidad de una causa móvil, no de la irradiación inmóvil y estable de las especies. Ni tampoco desarrollan ideas de las partes que no sean también todos, por ejemplo, de la mano o de la cabeza o de los dedos o de la nariz: que al ser las ideas causas globales de las cosas educen las especies enteras, sin estar divididas en sus partes según las razones de la naturaleza. Ni situaban tampoco en el intelecto las causas determinantes de los accidentes primeros de los cuerpos, como la dulzura y la blancura: pensaban que bastaban las razones físicas para la producción de los accidentes corporales. Ni tampoco de los compuestos, por ejemplo, hombre sabio: que, al ser simples las especies, cada una de ellas gobierna una sustancia simple y lo que participa de especies diferentes empuja nuestro entendimiento a componer la una con la otra o a dividir la una de la otra: que de lo que hay afirmación y negación de eso hay también síntesis y división, y las especies y el conocimiento correlativo a las especies se distingue de todos estos por el exceso de simplicidad. Pero es que tampoco hay que proponer especies de los entes que surgen por una mezcla heterogénea, por ejemplo, de machos, mulos y de los injertos de árboles diferentes: y es que todo esto es de géneros posteriores y azarosos, no obras de la naturaleza sola, ni, en general, según las ra-

zones de su propio caminar, sino como que estuviera violada, raptada[190] y forzada a actuar. Es, pues, evidente, por todo esto que también toda técnica que imita la naturaleza y que proporciona cierta utilidad únicamente a la vida mortal carece de la causa de las especies. Tampoco vinculamos con la causa de las especies las acciones de la elección psíquica ni cuantas se realizan por convergencia de numerosas causas, que acostumbramos a llamar «por azar»: que las cosas llevadas a cabo a partir de las especies son siempre y se comportan siempre de la misma manera y se excluyen del ámbito de lo fortuito. Queda, por tanto, que haya ideas de las sustancias universales y completas, y de las sustancias realizadas de acuerdo a una disposición natural, por ejemplo, hombre y, si cabe aún algo más perfecto aún que el hombre, la sabiduría y la valía: que las ideas, por ser causas generadoras y perfeccionadoras de todas las cosas, constituyen las sustancias y las llevan a su perfección haciéndolas girar hacia sí. Es evidente, por tanto, que también han anticipado en sí mismas la causa tanto de la sustancia de todas estas cosas como de su perfección.

Tenemos, pues, como en abreviatura de qué hay, según ellos, ideas, de qué no las hay, y que no las hay de todos los entes universales, como dice el acusador[191].

89. *In XIII, 4, 1078 b 34*, p. 108, 12 - 13

Según los más estrictos platónicos no hay especies ni de los singulares ni de los accidentes corporales.

90. *In XIII, 4, 1079 a 9*, p.110, 18 - 29

Es evidente que anteponían el uno a la pluralidad, pero el uno sustancial y generador[192] de la pluralidad, no el peculiar de la privación: que este es de género posterior y el alma, al ver la privación común de los no hombres, colocó bajo sí el no hombre. Y es que no actúa de la misma manera, como una causa ideal y separadora en el

[190] Sigo la conjetura de Usener, *metairoménes* .

[191] Aristóteles.

[192] El uno principial. La pluralidad de que aquí se habla no es la principial, sino la de las cosas generadas.

todo, la que hace de los caballos caballos, de los perros perros y de los cisnes cisnes, no actúa así, digo, la que hace no hombres a todas estas cosas. Que si lo fuera, hubiéramos dicho que hay idea también del no hombre. Pero, en realidad, nuestra alma, por la alteridad que hay en ella, al reconocer plenamente la privación de la especie humana que hay en todos estos, situó sistemáticamente como algo común en ellos el no hombre. Por tanto, no asimilaremos las privaciones a los entes indivisibles: porque tampoco los entes precedentes a las realidades y estudiados en ellas en una captación simple no penden de una y la misma causa.

91. *In XIII, 4, 1079 a 10*, p. 110, 31 - 111, 5

Decíamos que las cosas sobre que se aplica el intelecto son entes: y es que los pensamientos de un intelecto verdadero no son sin objeto. Pero, si alguien arrastra el intelecto a la imaginación (llama en otros lugares a esta «intelecto paciente»[193]), continúa Aristóteles, habría entonces sustancia de las cosas ya fenecidas: que uno puede imaginarse también lo fenecido. Por todo esto se puede ver también en qué empresas se ven forzados a embarcarse los contradictores de las especies, traidos y llevados desde los entes a las privaciones, desde el intelecto en acto hasta la imaginación y la opinión: que se puede imaginar y fantasear incluso el no ente, pero no es legítimo pensar ni tener conocimiento científico del no ente.

92. *In XIII, 4, 1079 a 11*, p. 111, 12 - 112, 6

Afirmamos que no hay ideas de las relaciones no sustantivas ni de los entes en transformación o de los realizados en alguna posición no física, por ejemplo, lo superior e inferior, la derecha e izquierda, y semejantes. Y cuantos relativos surgieron por participación de alguna especie, por ejemplo, los otros, los semejantes y los iguales, encuentran su coordinación mutua unos por participar en los géneros del ente, otros por hacerlo completa y exclusivamente en una única especie. ¿Y qué hay de admirable en ello, puesto que afirmamos, y no sólo nosotros, sino también Aristóteles, que algunos

[193] cf. Aristóteles, *De anima*, III, 5, 430 a 10 - 25.

relativos que hay entre nosotros se realizan según estas especies, en cuyo juicio abandonamos esta relación de allí aun siendo como es sustancial? Porque, cuando sostenemos que la causa o principio es o primero o envolvente, y lo causado <o> lo procedente del principio es o derivado o envuelto, ¿qué otra cosa hacemos sino intentar manifestar el orden que tienen entre sí las cosas divinas? El propio Aristóteles se sirve en sus doctrinas de las especies separadas, a las que remite las esferas del cosmos, unas para ser primeras, otras medias y otras últimas, unas más envolventes, otras más particulares, al menos en cuanto unas con otras mantienen este orden, el que manifiestan las esferas del éter entre sí.

Pero ¿cómo introducen también el tercer hombre? Porque si es porque todas las especies están en cada uno de los estratos de los entes, no habrá sólo tres, sino muchos hombres, y por las mismas razones que todas las cosas son múltiples: esta especie está en el intelecto, en los intelectos, en cada alma individual y en las almas, en la naturaleza entera y en las naturalezas parciales, en el cielo, por tanto, en la tierra y en casi todas las partes del todo, en cada caso de modo apropiado a las zonas que la recibieran; de modo que no sólo serían tres, sino inabarcables para nuestro razonamiento. Pero, si es porque el hombre en sí es sinónimo con respecto a las cosas de aquí, como sostiene Alejandro[194] al interpretar este paso, y todos los sinónimos son sinónimos por la presencia de alguna especie, y de ello resultara un tercer hombre predicado de la idea y de las cosas de aquí, resulta ridículo el intento de refutación: porque las cosas de aquí no son sinónimas de la idea: ¿cuándo las imágenes podrían llegar a ser sinónimas de su modelo? Ni es posible pensar, en general, que la idea participe de algo, puesto que ella es lo disponible a todos como primerísima especie para la participación. Pero si el hombre se predica de ellos homónimamente, y en las categorías homónimas no hay ninguna realidad aportada por el sonido al margen de los sujetos y de los predicados homónimos, ¿cómo podría el tercer hombre ocupar aún un lugar, al estar el sonido como disperdigado y dividido entre el hombre en sí y el hombre mortal?

93. *In XIII, 5, 1080 a 4*, p. 120, 12 - 17

Aquellos varones no descuidaban el que no había especies productoras de los entes que no hay en la naturaleza ni de los no produ-

[194] cf. Alejandro, p. 83, 34 - 85, 12, cf. texto n. 57.

cidos por la naturaleza. Y de esto informa correctamente Aristóteles, que pensaban que no había especies inteligibles y divinas de las cosas técnicas. Y que había en el alma de los artesanos razones técnicas más modélicas de sus productos no sólo lo pensaban ellos, sino también lo expresa muchas veces Aristóteles.

94. *In III, 3, 998 b 27*, p. 33, 5 - 20

Dice Aristóteles: si todos los predicados, por ejemplo, el ente y el uno, son géneros y, por tanto, principios, también será justo denominar géneros y principios a todos los intermedios entre ellos y las ideas indivisibles, a los que consideramos mutuamente subordinados.

Pero en realidad no consienten en llamar géneros a todos los intermedios: en efecto, a los que tienen nombre, por ejemplo, ave, animal, cuerpo, les denominan «géneros»; a los anónimos, por ejemplo, animal alado, animal pedestre, ya no les denominaban «géneros», puesto que están significados con dos nombres. Además, cuando dividen los géneros por oposición, forman con la afirmación y el género una especie, que es el género de las cosas que le siguen, pero con la negación ya no: y es que, al dividir, si cabe, el animal en ápodo y pedestre, hacían indiscutiblemente pedestre al animal, pero <no>[195] indagaban si también era imposible que lo ápodo fuese una especie. ¿Cómo, entonces, no iban a ser clasificados estos géneros en contradicción con ellos? Estas afirmaciones las hace ahora Aristóteles ya con seriedad ya tratándolas de manera lógica, y conviene examinarlas en común. Pero que también hace la misma crítica a la técnica clasificatoria de Platón en el primer libro de *Las partes de los animales*[196] está claro para quienes no se han olvidado de ellos.

95. *In XIV, 2, 1088 b 14*, p. 169, 33 - 170, 8

Ya antes de que Aristóteles insistiese en esto, hemos anticipado nosotros, no nosotros, sino más bien los más importantes y los mejores filósofos[197], que las divinas especies no están constituidas por

---

[195] Acepto esta conjetura añadida por Kroll.

[196] cf. Aristóteles, cf. texto n. 85.

[197] Los pitagóricos.

elementos materiales o por elementos sin más, que se llaman así, elementos, por ser concebidos para la constitución de otra cosa: porque lo compuesto de elementos materiales es generado y perecedero; lo de inmateriales, aunque sea ingenerado, es, con todo, compuesto: pero las divinas especies tienen que ser simples e ingeneradas, y no tienen que estar ordenadas ni <según> el alma ni mucho menos coordinadas según este cosmos. Así, pues, no tenemos que avalanzarnos sobre el primer libro del *Sobre el cosmos*[198], en donde se muestra que lo generado y, en general, lo que puede no ser es corruptible y no eterno: sino que, estando de acuerdo con él en este asunto, si no en cada punto singular, al menos en que la conclusión es correcta, sostenemos que los antiguos llamaban «elementos» a las causas generadoras de todas y cada una de las cosas.

Argumentos a favor de las ideas

96. *In XIII, 4, 1079 a 4*, p. 109, 31 - 110, 7

Que no es verdad el argumento acusador de Aristóteles resulta evidente por los muchos modos que hay en ellos con los que también muestran que hay especies y sólo de las cosas que quieren que las haya. Uno de ellos se presenta así: quien constituyó el todo es una divinidad, toda divinidad actúa por su propio ser, todo el que actúa por su propio ser realiza una semejanza de sí mismo; el que constituye el todo produce el cosmos como una imagen de sí mismo. Pero, entonces, contiene en sí mismo de modo modélico las causas del todo, y estas son las ideas.

Pero hay también entre ellos otros muchos razonamientos, uno es el que antepone lo perfecto a lo imperfecto, la unidad a la pluralidad, lo indivisible a lo divisible, lo que siempre es igual a sí mismo a lo mudable: en todos estos razonamientos muestran que las realidades no comienzan en las peores, sino que en ellas cesan, y que comienzan en las más perfectas, mejores y más bellas: la prueba es que nuestras representaciones no pueden sin duda imponerse a lo auténticamente igual, auténticamente semejante y todas las demás categorías, del mismo modo que el intelecto demiúrgico tampoco tiene en sí mismo la igualdad en sí, la justicia en sí, la belleza en sí y el bien y todas las cosas por el estilo.

---

[198] cf. Aristóteles, *De coelo*, I, 11 - 12, 280 b - 283 b 22.

97. *In XIII, 4, 1079 a 7*, p. 110, 9 - 16

También afirmaban aquellos varones lo siguiente. Si las ciencias versan sobre los entes, existen los universales, puesto que las ciencias son de los universales. Tenemos, por tanto, un silogismo de la tercera figura: los objetos de ciencia son universales, <existen los objetos de la ciencia>; hay, por tanto, algunos universales[199]: no que todos los objetos de ciencia son universales, no lo son, por ejemplo, los géneros posteriores o los que se dan en los indivisibles. No habría absurdo alguno en que existan todos los objetos de ciencia, si es que se delimitaran bien los auténticos objetos de ciencia, que no lo son los médicos o arquitectónicos: y es que estas no son auténticas ciencias, sino que sólo deberían recibir con propiedad este nombre las que tratan sobre cosas eternas, subsistentes por sí y que permanecen siempre de la misma manera.

Relación de las ideas al mundo

98. *In XIII, 4, 1079 a 19*, p. 114, 2 - 33

Ya se ha explicado tanto por los más antiguos como también por nosotros antes[200] de qué hay ideas y de qué no: de las sustancias universales, por ejemplo, hombre, caballo o de lo que perfeccione a las sustancias, por ejemplo, valía, ciencia, y de lo que sobreviene a las almas, cuerpos y naturalezas, por ejemplo, semejanza, igualdad, magnitud y cosas por el estilo. Lo que sólo ocurre a los cuerpos está explicado en sus distintas causas en los libros *Sobre la naturaleza* de Jámblico[201], puesto que el divino Plotino[202] insiste en que no hay que situar en el intelecto también la especie de la blancura. Por tanto, no basta con que haya un sólo pensamiento en muchos para que de él haya una idea (de lo contrario habría también ideas de los seres

---

[199] La tercera figura es la que tiene el término medio como sujeto de las dos premisas, el término mayor funciona de predicado en la conclusión. El modo que utiliza Siriano es el *Darapti*.

[200] cf. texto n. 88.

[201] Posiblemente se refiera al *Sobre la ciencia matemática en física*, quinto libro de la serie *Sobre el pitagorismo*, cf. Jámblico, *Introducción*, 2. 1. 4.

[202] Quizás, *Enn*. V, 9, 10 - 11; Plotino (ca. 205 - 270 d. C.) enseñó en Roma a partir del 244 y renovó por completo el platonismo, fundando lo que se ha dado en llamar el neoplatonismo.

paranaturales), sino que de los entes de que hay ideas, de esos también sus razones son universales, pero no a la inversa. Ni de cuantos hay ciencias de las llamadas no auténticas de todos estos hay especies.

Está, con todo, bien dicho que las cosas de aquí participan en las cosas mismas que son sustancias. Pero no porque algo participe de una sustancia es ya sustancia. Al menos, sostenemos que la ciencia en sí y la justicia en sí son sustancias, pero las que practicamos entre nosotros no son sustancias. Y hay que afirmar también que las ideas nada tienen en el sujeto, sino que todas las cosas encuentran su perfección en la sustancia. Ni siquiera para el mismo Aristóteles lo doble en sí es eterno: al menos, claramente demostró en el libro X de este tratado[203] que nada es perecedero o imperecedero por accidente. Hay, por tanto, que decir más bien que toda especie material y divina es extraordinariamente potente en su sustancia sin pluralidad, monoespecífica y simplicísima y es participada por las cosas de aquí, aunque no en todas sus potencialidades. Pues bien, lo doble en sí tiene por esencia la indivisibilidad, la inteligencia, lo demiúrgico y la eternidad, y ninguno de ellos como en un sujeto. Es participado por el alma superior según sus numerosas potencialidades, por nuestra alma según otras menores, por los cuerpos o potencias corporales apetitivamente según una o dos. Sin embargo, no es necesario que las cosas que participan de las sustancias sean todas sustancias (ya lo hemos comentado varias veces)[204], sino que lo mismo que algunas cosas participan parcialmente de las cosas sin partes, y participan sin inteligencia de las cosas inteligibles, así también participan insustancialmente de las sustancias: hablar, en efecto, de lo uno en muchos no mostraba que este uno estaba bajo la misma categoría que la de los muchos, sino en cuanto esta hénada está separada por ciertos inefables excesos de la pluralidad que sale de ella, se asemeja a ella y está pendiente de ella.

99. *In XIII, 4, 1079 a 33*, p. 114, 35 - 115, 3

Pero las ideas no son ni sinónimas de las cosas de aquí (es ridículo plantearse también dificultades sobre estas cuestiones, para

---

[203] cf. *Metafísica*, X, 10, 1058 b 36 - 1059 a 14.

[204] cf. p. 112, 14 - 15, cf. texto n. 2; p. 165, 33 - 166, 14, cf. texto n. 9; p. 168, 2 - 6; 18 - 35, cf. texto n. 12.

que no se introduzca también, además de otros, el tercer hombre, como afirman), ni tan homónimas[205] como si procedieran de la suerte, sino a manera de un modelo para su imagen y, sobre todo, cuando el modelo, constituyendo con su propio ser las imágenes, las vuelve hacia sí mismo.

100. *In XIII, 4, 1079 a 2*, p. 108, 25 - 29

Queda ya explicado de qué cosas hay ideas, a saber, de las sustancias universales y de las causas que las llevan a su perfección. Es, por tanto, falso, que lo que está al margen de lo singular sea homónimo[206]. Salvo lo que el propio Aristóteles expone ahora correctamente y que nosotros debemos recordar, que afirma que las ideas son homónimas, no sinónimas, de las cosas sensibles, como le hace decir Alejandro[207].

101. *In XIII, 5, 1079 b 23*, p. 117, 8 - 12

Ya sabemos desde antes que hemos afirmado que las cosas de aquí no están contituidas por las ideas ni como materia, ni como privación, ni a modo de compuestos ni como especie enmaterializada, puesto que ninguna de estas es una causa verdadera, y las especies contienen las causas más auténticas, más abarcadoras de todo y separadas de todas las causas intramundanas, las eficientes, las ejemplares, las finales.

102. *In XIII, 5, 1079 b 35*, p. 119, 33 - 120, 2

Las especies enmaterializadas no están separadas de sus sustratos. Pero se decía de las ideas que eran sustancias de las cosas no en este sentido, sino porque las cosas de aquí tienen su existencia por

---

[205] cf. texto n. 100.

[206] Porque hay muchos tipos de universales y no de todos hay ideas, cf. texto n. 88, p. 114, 2 - 13, cf. texto n. 98.

[207] cf. Alejandro, p. 77, 12, cf. texto n. 46. Para Aristóteles, cf. *Metafísica*, I, 6, 987 b 9 - 10, cf. texto n. 1 y 9, 990 b 6 - 7, cf. texto n. 3. No es muy claro el concepto de sinonimia y homonimia en Aristóteles, sobre todo aplicado a la relación de las ideas y las cosas sensibles, cf. Valdés, 1983, comentario al capítulo I.

ellas, según ellas y gracias a ellas. De modo que tienen que estar separadas de la generación.

103. *In XIII, 5, 1079 b 15*, p. 117, 4 - 6

Al ser las especies para las cosas de aquí causas de su sustancia, de su bien y necesariamente de su permanencia y de su conocimiento, les aportan su perfección completa.

104. *In XIII, 9, 1085 a 23*, p. 155, 26 - 156, 22

Está de acuerdo Aristóteles en que, si los universales están separados, también lo están los números, pero rechaza la separación tanto de unos como de otros, afirmando que se seguirían muchos imposibles a quienes los separasen de los sensibles.

Pero nosotros pensamos que hay también algunos que no están separados de los sensibles: por ejemplo, en mí está distribuida la razón del hombre, y en tí y en todo ente de la misma especie; más, el animal está en el león, en el caballo, en el hombre y en el perro, el cinco en los dedos, el dos en las narices, en los ojos, en las manos y, si cabe, en los pies. Pero, puesto que esto no ocurre sin causa, sino de acuerdo a determinadas naturalezas (porque siempre ocurre así, al menos, en las cosas que no están deterioradas), hay una necesidad total de que haya tanto en la naturaleza entera un animal separado de los sensibles, según el cual se produce el animal visible, como una péntada en la naturaleza del hombre, según la cual la mano se adorna con tantos extremos, y una díada según la cual los ojos y los orificios de la nariz son dos. Pero, si tampoco la naturaleza tiene estos universales por sí misma y vienen a ella desde otra causa, lo mismo que van de ella a la materia, también debe haber antes de la naturaleza los universales y los números, aunque no estén de la misma manera que en la naturaleza: la naturaleza, en efecto, no los tenía como si los hubiera entregado a la materia, sino indivisible y activamente, pero el alma, más simple y más inmaterial aún, y la parte superior del alma tiene, por el exceso de su sustancia, también la convivencia con las especies.

Hay, por tanto, que mantener lo que tan bien ha sido dicho por Aristóteles: o los números y los universales o a una están separados

o a una no están separados. De lo cual puedes también colegir otras muchas conclusiones (y, si sostienes cualquiera de las dos, colegirás también la otra), incluido también el que, si hay ideas, las ideas serán números: que su argumento es que, si existen los universales, hay también ideas. Y aceptamos la conclusión no porque <los> universales sean ideas, (porque, ¿cómo iba a ser así, cuando los unos están en el alma y las otras en el intelecto?), sino porque, como las especies están desplegadas, son también más indivisas y más primordiales que estas. Si, pues, los números están separados, hay universales; si hay universales, hay ideas; si los números están separados, hay también ideas.

Por tanto, lo mismo que quien acepta que las especies están separadas no cesa en su ascenso antes de llegar a las más simples, que ya no procedan de otras y no sean derivadas, sino que sean desde sí y primeras, así también quien propone el número separado no cesará de subir antes de que, llegado a las ideas, descubra su unificación con los números: los monádicos tienen una cantidad separada de la especie, los divinos tienen la especie cabal de sí mismos.

105. *In XIII, 6, 1080 a 9*, p. 120, 33 - 121, 4

Que ya no se puede decir nada más sobre la teoría de las especies lo pone de manifiesto el primer libro de este tratado[208] y los dos libros escritos por él de *Sobre la especies*[209]: y es que casi trasladando estos estos mismos ensayos por todas partes y a veces incluso distribuyéndolos y dividiéndolos de la misma manera, otras enunciándolas más brevemente, intenta criticar a los filósofos anteriores a él.

MATEMÁTICAS

106. *In XIII, 7, 1082 a 15*, p. 132, 14 - 133, 29

Hay que pensar, en efecto, que hay en nuestras almas dos principios de los números matemáticos, en las cuales se engendra también todo número matemático, la unidad, que encierra en sí todas las cla-

[208] cf. *Metafísica*, I, 6 y 9.
[209] Se refiere, sin duda, al *Sobre las ideas* de Alejandro, cf. *Introducción*, 8.

ses de números y que es analógica a la unidad de los inteligibles, y la díada, cierta capacidad generadora, sin forma e ilimitadamente potente y por eso, a semejanza de la díada indeficiente e inteligible, es llamada también ella indeterminada. Pues bien, al extenderse esta a todo —¿a dónde, en efecto, no se dirige?—, la unidad no le abandona nunca, sino que articula, conforma y especifica a la cantidad indeterminada que sale de ella[210], poniendo en orden con las especies sucesivamente y sin falla todas sus procesiones. Y lo mismo que en las realidades intramundanas nada queda informe ni vacío entre las cosas conformadas gracias a la providencia del demiurgo, así tampoco en el número matemático queda cantidad alguna sin medir (pues el poder conformador de la unidad sería, entonces, vencido por la díada indeterminada), ni se interpone nada entre los números sucesivos gracias a la actividad incesante y bien ordenada de esta misma unidad. Por tanto, ni el cinco consta de sustancia y accidente, como el hombre blanco, ni de género y diferencia, como el hombre de animal y bípedo, ni de las cinco unidades que se tocan entre sí, como un haz de leña, ni mezclados, como el vino y la miel, ni de soportes de posición, como las piedras que sustentan la casa. Pero es que, lo mismo que las cosas contadas, tampoco son nada fuera de las cosas singulares: concédasele, en efecto, a Aristóteles en este momento que dos hombres no son nada aparte de uno y otro (con todo Platón opina que los diferentes números son todas estas cosas y las reciben por participación en alguna especie, como está escrito en el *Fedón*[211]: pero de momento que no valga esto para las cosas numeradas). Pero no es porque los números consten de unidades indivisibles por lo que tienen algo al margen de las unidades (que muchos signos son indivisibles y, sin embargo, no parece que realicen algo al margen de los mismos sujetos), sino porque en ellos hay algo análogo a la materia, y algo a la especie. Sin duda, cuando formamos el siete sumando el tres al cuatro, hablamos así, pero lo dicho no es verdad: sino que las unidades combinadas unas con otras constituyen el sustrato del número siete, pero el siete surge a partir de todas estas unidades y de la héptada. ¿Quién es, pues, el que aplica la héptada a las unidades? ¿Quién el que aplica la especie de la cama a esta concreta composición de tablas? Es evidente, sin duda, que el alma constructora, por poseer el arte, da forma a las maderas para la producción de la cama; también el alma aritmética,

[210] De la díada.
[211] cf. Platón, *Fedón*, 101 c.

por tener en sí la unidad primordial conforma y constituye todos los números. Pero difieren en que la carpintería no la tenemos por naturaleza y requiere la manualidad por ocuparse con la materia sensible, mientras que la aritmética nos es inherente por naturaleza (por eso también está en todos) y tiene una materia dianoética, por lo cual la conforma fácil e intemporalmente. Y tal vez por esto mismo se engaña la mayoría creyendo que el siete no es nada más que las siete unidades: y es que la imaginación de los no especialistas, a menos que vea antes lo desordenado, luego la actividad de quien lo ordena colocando en un mismo conjunto unas cosas junto a otras, luego ya la realidad misma, cualquiera que sea, terminada y conformada en todas ellas, no se deja persuadir de ver dos naturalezas, la informe y la formada e incluso, fuera de ellas, la que impone la especie, sino que suele sostener que el sustrato es único e ingenerado, pero en modo alguno se le ocurre pensar en su causa. Por eso, me parece que los teólogos[212] y Platón enseñaron la generación temporal de las cosas ingeneradas, que el estado arcaico de las cosas actualmente ordenadas era sin orden y lo declararon desquiciado e indeterminado, para llevar a los hombres al reconocimiento de la causa formal y la eficiente. No hay, por tanto, nada de extraño en que, aunque nunca están las siete unidades sin la héptada, sin embargo, se declare por la ciencia que entiende en estas cuestiones que el número siete es compuesto y que tiene algo análogo a la materia y al sustrato, y algo a la especie y a la forma.

107. *In XIII, 4, 1078 b 7*, p. 102, 6 - 8

Porque los auténticos razonamientos matemáticos constituyen las esencia del alma en su plenitud, como lo mostraron Platón y antes de Platón Timeo el pitagórico.

108. *In XIII, 3, 1078 a 22*, p. 99,18 - 21

Si no concedes —dicen los platónicos— que hay números y figuras separadas, los matemáticos razonan sobre los no entes: puesto

[212] Orfeo, cf. p. 122, 30 - 34, texto n. 64; Museo, cf. texto n. 58.

que no tratan ni sobre los que están en los cuerpos sensibles, ya que son materiales, ni sobre los separados, puesto que no hay en absoluto nada separado: por tanto, versarán sobre no entes.

109. *In XIII, 7, 1082 b 7*, p. 135, 16 - 136, 17

También esto está bien dicho sobre las numerosas unidades y muestra que no sólo las unidades son indistintas, sino también los números iguales: de modo que, como decíamos[213], el tres es único, aunque se le tome muchas veces en el treinta: que en los números las cosas iguales son idénticas. Son, por tanto, también indistintas las díadas de la década, no porque sus unidades sean indistintas (que también esto es así), sino porque su especie es única: única no en cuanto se aplica a sí misma a sustratos indiferentes (forma, en efecto, una díada única en número), sino en cuanto que sale de la unidad primordial y permenece puramente una. Si también nosotros concediésemos que la década consta de dos cincos, lo mismo que tiene diez unidades, sería necesario estar de acuerdo en que hay muchas díadas en número, pero una sóla en especie. Pero puesto que no afirmamos que una composición de díadas forme la década (que las especies de los números son simples y salen de la unidad y, con ello, también la especie de la década), ni que las unidades subyacentes a la díada estiradas al máximo se conviertan en el sustrato de la década, que sale de su propio principio y que implementa el diez con el sustrato, no estamos obligados a suponer muchas díadas en número, para no hacerlas numerables en lugar de los números. Porque, si hubiera muchas díadas, como quiere Aristóteles, y muchas tríadas y muchas décadas y, en fin, cada número monádico fuese abundante e ilimitado, necesariamente el número matemático en su conjunto no podría ser uno, sino que habría infinitos números matemáticos. Pero parece que hay un único número matemático, aunque universal. De modo que también este número matemático es único, por ejemplo, el tres, el cuatro y cada uno de los demás, para que también todo el conjunto compuesto de ellos permanezca único. En efecto, si se sostiene que el conjunto es plural e ilimitado como los singulares de especies homogéneas, volvemos de nuevo a la única especie, la que estudia la matemática: y descubriremos una única especie del núme-

---

[213] cf. texto n. 106.

ro matemático, que incluye una única díada, una única tríada y no muchas, para que el conjunto no se vuelva de nuevo múltiple y no se dispare hacia el infinito. Así, pues, ni dividimos el diez en cinco díadas, sino que afirmamos que [el sustrato de la década y] el sustrato se toma cinco veces por la díada. Ni componemos la década con cinco díadas, para no tener que declarar compuesta a su especie, que no vemos que eso ocurra ni siquiera en las especies sensibles, obra de la naturaleza. Ni, en suma, afirmamos que hay un número con cantidad codistinto del sustrato, sino que cada uno subsiste de maneras diversas, si es que el número ha de ser puro y no algo contado.

110. *In XIII, 9, 1085 a 19*, p. 154, 33 - 155, 13

Pues bien, lo referente a los ángulos es fácilmente comprensible: y es evidente que el ángulo recto se predica más bien según la unidad, el agudo y el obtuso según la díada indeterminada, de la cual se deriva el exceder y ser excedido. Y entre las figuras a unas, las contenidas por la igualdad, la identidad y la semejanza, se las ve más relacionadas con la unidad, a otras, las relacionadas con la desemejanza, la alteridad y la desemejanza, vinculadas con la díada. Y no estoy diciendo con ello que cada una de ellas no conste de los dos principios: la esfera, el círculo, el triángulo equilátero, el cuadrado y el cubo participan también de la díada según su tamaño y dimensiones peculiares y, a su vez, las pantallas, los altarcillos[214], las bases, los triángulos escalenos y los rectángulos se adecúan a la unidad, recibiendo de ella su especie. Pero, sin embargo, lo mismo que estamos acostumbrados a decir en los números, que cada uno de ellos consta de ambos principios, pero que el impar es dominado sobre todo por la peculiaridad de la unidad y el par por la de la díada, así también en los ángulos y en las figuras sostenemos que todas constan de los dos principios, pero solemos decir que cada tipo de ellas se asemeja más al uno o al otro en esto o aquello.

---

[214] *dokídes kai bomískoi:* «pantallas y altarcillos»: los primeros son números de la forma mn elevado al cuadrado (en donde m es mayor que n); y las segundas son figuras que tienen todos los lados desiguales, cf. Teón de Esmirna: *Expositio rerum...*, p. 41 - 42, H; Nicómaco, *Introd. arithm.*, II, 16 - 17.

111. *In XIV, 4, 1091 a 24*, p. 181, 27 - 32

Sostienen que el par, al tener materia y especie, tien [illegible] la materia, como si saliera de la díada, lo grande y pequeño, p [illegible] gún la especie es dominado por la igualdad. Y esto no de mo [illegible] iporal, sino siempre. Y si declaran por razones de enseñanza c [illegible] cosas desordenadas son anteriores a las ordenadas, esto es un [illegible] umbre común de todos nosotros: incluso tú afirmas que la mat [illegible] s anterior y principio del cuerpo y que, sin embargo, siempre l [illegible] do ordenada.

112. *In XIV, 2, 1089 b 24*, p. 175, 20 - 29

También ellos se cuestionaban la pluralidad de las c [illegible] teligibles, entre las cuales se destaca lo potencial y lo pe [illegible] . (...). Ellos, al colocar la medida de todas las cosas intramu [illegible] en el intelecto demiúrgico, se ocupan con suma facilidad y [illegible] l también de ellas y de todos los demás problemas.

113. *In XIV, 5, 1092 a 17*, p. 186, 16 - 28

Alejandro dice que esto va dirigido contra Platón[215]. Entonces, si es que acierta con la intención de Aristóteles, no estaría de más que nosotros dijéramos algo sobre el divino Platón, afirmando que hizo de nuestra imaginación el lugar de los cuerpos matemáticos, lo mismo que la materia para las especies enmaterializadas, pero con una diferencia y es que la materia, al recibir de la naturaleza la especie enmaterializada ni sabe lo que recibe ni puede retenerla, mientras que la imaginación, una vez recibido del alma superior el cuerpo matemático, lo contempla y puede conservarlo en lo que está de su parte. Por tanto, uno es el lugar de los cuerpos físicos, otro el de las especies enmaterializadas, otro el de los cuerpos matemáticos, otro

---

[215] cf. Pseudo - Alejandro, p. 824, 27, cf. texto n. 87.

el de las razones inmateriales. Y no decimos esto por innovar, porque ya el propio Aristóteles ha llamado al alma dianoética «lugar de las especies»[216]. Y que Platón también se ha explicado sobre el lugar de los cuerpos físicos lo saben todos los que no han estudiado superficialmente el *Timeo*[217].

---

[216] cf. Aristóteles, cf. texto n. 95.
[217] cf. Platón, *Timeo*, 48 e - 53 c.

XXIV
PROCLO (412 - 485 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Estamos bien informados sobre la vida de Proclo, gracias a dos biografías antiguas: la de su discípulo Marino, redactada nada más morir el maestro, y la *Vida de Isidoro,* de Damascio. Proclo nace en Constantinopla, aunque pasa su infancia en Licia, lugar de procedencia de su familia. Comienza sus estudios en Alejandría, para dedicarse al derecho, pero pronto viaja a Atenas, donde Siriano le presenta a Plutarco, Diadoco de la Academia: tenía entonces 19 años. Allí se dedica definitivamente a la filosofía. Emprende el currículum normal del filósofo: matemáticas, Aristóteles, Platón y *Oráculos caldeos,* aunque estos últimos no puede trabajarlos como estudiante por la muerte de su maestro Siriano[1]. Plutarco muere el 432 y le sucede Siriano, que muere pronto, el 437. Le sucede Proclo como Diadoco hasta el final de su vida[2].

2. Proclo es un filósofo en cuya cabeza cabe la totalidad del pensamiento antiguo, sin perder por eso originalidad y poder. Desde la física a la metafísica pasando por la matemática, desde la literatura a la religión tanto griega como oriental, casi todo aparece y bien entendido por sus páginas.

3. Escribió dos tipos de obras:

---

[1] cf. Marino, *Vita Procli,* 10 - 12.

[2] Contra la opinión de que a Siriano le sucede primero Domnino, cf. Saffrey - Westering, 1968, I, p. XVII - XIX.

3. 1. Los tratados sistemáticos, concebidos y desarrollados bajo el modelo deductivo matemático (*Elementos de teología, Teología platónica*), o de manera monográfica (*Sobre la providencia*).

3. 2. Los grandes comentarios, en donde la erudición, el ingenio, el talento y las dotes expositivas se desbordan. Son obras surgidas probablemente del trabajo de clase. Comentó:

3. 2. 1. Varias obras de Aristóteles, hoy todas perdidas.

3. 2. 2. *Comentario al libro I de los «Elementos» de Euclides*: estaba previsto un comentario completo sobre la obra entera, pero sólo conservamos esta parte. Obra de incalculable valor tanto para el conocimiento de la historia de la matemática griega, como por la interpretación matemática de los problemas debatidos.

3. 2. 3. Comentarios a diálogos platónicos: el *Alcibíades*, el *Crátilo*, la *República*, el *Timeo*, el *Parménides*. Monumentales de formato, sólo su mención nos indica ya que Proclo está dispuesto a recoger todas las tradiciones que constituyeron en la antigüedad el núcleo de la reflexión del platonismo. Sus predilecciones van por el *Parménides*, puesto que es la culminación, en su opinión, de las doctrinas platónicas. Se han perdido sus comentarios al *Filebo*, *Fedón*, *Fedro*, *Teeteto*, *Gorgias*, *Banquete*, *Sofista*, y dos apéndices a su comentario al *Timeo*.

3. 2. 4. Textos religiosos: *Los oráculos caldeos*, en más de mil páginas y obra perdida[3].

4. La exégesis de Proclo es minuciosa: nada en el texto deja de ser significativo: incluso los datos geográficos, la escenografía, la acción adquieren relevancia. Para ceñirnos a los «Comentarios» a los diálogos platónicos:

4. 1. Según Proclo, Platón ha utilizado cuatro modos de expresión: el dialéctico para la exposición sistemática; el simbólico para la expresión de lo inefable; el recurso a imágenes para expresar las causas primordiales; y la inspiración divina para la teología. Cada uno de ellos requiere, primero, detectar en el texto cuándo usa uno u otro tipo y, luego, interpretarlo con el método adecuado: dejar el texto tal cual cuando es literal; descifrar lo simbólico y los enigmas;

[3] Para una breve clasificación de las obras de Proclo, cf. Saffrey - Westering, 1968, I, p. LV - LX; y Reale, 1983, V, *sub voce*.

buscar las causas cuando el texto es categórico, pero no aduce justificaciones de sus afirmaciones; reconducir las imágenes a sus modelos paradigmáticos[4].

4. 2. Y todo ello simultaneando una triple perspectiva: poniendo en conexión unos diálogos con otros, buscando su coherencia; manejando todas las fuentes de docrina platónica, oral o escrita; y atendiendo a los problemas de verdad que los textos plantean. Este triple criterio plantea al historiador dos tipos de problemas:

a) como comentarista Proclo está creando y recreando una filosofía, la platónica, pero desde los conocimientos que el pensamiento griego neoplatónico ha adquirido ya a la altura del siglo V d. C. Resulta difícil distinguir la reconstrucción histórica de la reelaboración teórica.

b) Con respecto a las doctrinas no escritas ha llamado la atención que un hombre que es de saber enciclopédico y que suele aducir, antes de exponer su propia opinión, las interpretaciones de otros comentaristas, apensas si dice algo sobre las DNE. Pero esto no es correcto. Que las conoce es bien claro: sería impensable que a un hombre de su erudición histórica, que maneja con absoluto dominio los comentaristas aristotélicos y los platónicos, se le hubiera pasado por alto; pero es que, además, es alumno directo de Siriano, que las utiliza abundantemente; hace, además, alusión a ellas (cf. texto n. 1; 3; 4; 5; 6; y quizás el 2 y el 16); y nos porporciona rica información sobre matemática platónica que no está en los diálogos (aparte del informe del texto n. 9, cf. textos n. 3;11; 14; 15).

Pero sí es verdad que no hay una información *separada de* las DNE. La razón está en su preocupación por los problemas, no por el origen de la doctrina, como lo ha expresado en su comentario a los proemios (cf. *In Parmenidem*, p. 658, 32 - 659 23). Proclo es plenamente consciente de que, aparte diferencias de estilo, hay dos tipos de enseñanza: la de los diálogos, exotérica, y la esotérica, para los iniciados (cf. textos n. 1 y 2). Tampoco entre ellas hay contradicción. Pero Proclo no quiere enredarse en cuestiones filológicas: él se presenta, en la línea de Jámblico (cf. Jámblico, cf. texto n. 1) y de su maestro Siriano, como un platónico que expone su propio pensamiento comentando por referencia al valor de verdad de los textos.

[4] cf. Proclo, *Theol. plato*, I, 4, p. 17, 9 - 23, 11 = p. 9, 20 - 10, 10.

Por eso, explícitamente va a exponer la filosofía platónica independientemente de cuál sea su lugar de procedencia (mitos, dialéctica de los diálogos, enseñanza oral): como una síntesis coherente y unitaria de todas estas raices. Por eso, rara vez expone una doctrina como específicamente oral.

5. Merece la pena exponer un síntesis, aunque brevísima, de su sistema de pensamiento: el uno - bien, transcendente e inefable, es el principio único de todo; derivado de él es el uno principial no transcendente y derivado de éste la díada indeterminada; de modo que entre el uno y la díada indeterminada ya no hay equivalencia de status, sino derivación ontológica, no son del mismo nivel, como en el neopitagorismo; del uno principial no transcendente y de la díada indeterminada se derivan a su vez el límite, lo ilimitado y lo mixto, que actúan en varias dimensiones: la del ser, la de la vida, la del intelecto, la del alma[5]; derivados de estos son, a su vez, los dioses hipercósmicos y, posteriormente, los cósmicos; el hombre, la naturaleza y la materia[6]. Es fácil reconocer en todo esto una mezcla de los diálogos platónicos vistos a través de Plotino. Lo que resulta dificultoso es seguirle en las clasificaciones y subclasificaciones en que el esquema simple de Plotino se convierte en manos de Proclo.

6. Las fuentes que maneja son aún más numerosas y variadas que las de Siriano, pero, sobre todo, de mejor calidad. Sobre todo en dos puntos:

6. 1. amplía nuestros conocimientos sobre la matemática, en especial, la geometría, de Platón con textos probablemente procedentes de la escuela de Aristóteles: la *Historia de la geometría* de Eudemo (cf. texto n. 9) y del neopitagórico Nicómaco, vía Jámblico; y con otras técnicas (cf. *In Rempublicam*, p. 24, 16 - 25, 18; 27, 1 - 29, 4).

6. 2. Recurre a los escritores más antiguos (Jenócrates) para informarse sobre el entorno inmediato de Platón (cf. texto n. 8) y se

---

[5] cf. Proclo, *Theol. plat.* I, 4, p. 18, 15 - 24; 3, p. 13, 6 - 15, 21; III, 7, p. 28, 22 - 30, 13: para la relación entre principos; sobre el límite, lo ilimitado y lo mixto, que toma del *Filebo*, cf. *In Parmenidem*, 130 a 3 - 8, p. 806, 22 - 807, 23, cf. Beierwaltes, 1965, p. 50 ss, y 192 ss.

[6] cf. W. Beierwaltes, 1965, p. 24 ss; y, con otra perpectiva, G. Reale, 1989, p. 25 ss.

salta la literatura apócrifa del mediopitagorismo, aunque probablemente ha incorporado parte de sus concepciones en su propio sistema, a través de Jámblico. Así como en Siriano hay una obsesión por identificar bajo el nombre de «pitagóricos» a los académicos y a los pitagóricos de cualquier época, Proclo tiene cuidado en distinguir tanto los pitagóricos de los académicos (cf. texto n. 14), como las diversas versiones y opiniones dentro de los académicos (cf. texto n. 8).

Vale, por tanto, más su información sobre la matemática de Platón que sobre su teoría de los principios.

PROCLO
TEXTOS

INFORMES GENERALES

1. In Parmenidem, 127 c 1 - 5, p. 688, 4 - 22

Llegados a ese momento de la conversación, investigan si los filósofos deben leer, como Zenón, delante de otros sus propios escritos y estiman que, si lo hicieran, lo que leyesen debería ser apropiado a los oyentes, para que no les ocurra lo que cuentan que le ocurrió a Platón cuando anunció un curso *Sobre el bien:* que se reunió una gran cantidad de gente y de muy variado tipo, pero, cuando estaba leyendo, no entendían lo que les decía y, abandonándole uno tras otro, se le marcharon casi todos. Pero esto le ocurrió a Platón a pesar de que sabía y había advertido a sus compañeros que no impidieran la entrada a nadie, pues la lectura habría de ser sólo entre íntimos. Zenón, en cambio, tenía otros oyentes apropiados a sus discursos y de manera diferente a Sócrates: él mismo lo pone en evidencia cuando es él el único entre todos que después de la lectura incita las discusiones sobre su discurso.

2. In Parmenidem, 130 a 3 - 8, p. 780, 36 - 781, 3

Luego <dice Platón> «se miraban unos a otros», como que ya Sócrates estaba manifestando espontáneamente la teoría secreta de ellos: en efecto, las doctrinas que ellos se decían en secreto, eso lo habían aprendido por la benevolencia de la iniciativa de Sócrates.

3. *In Euclidis Elem. I*, p. 211, 18 - 212, 4

Se han transmitido, con todo, varios métodos. El más elegante es que reconduce lo buscado por medio del análisis al principio convenido, que enseñó, según dicen, también Platón a Leodamante, y con el cual se cuenta que llegó[1] a hacer muchos descubrimientos en geometría[2]. El segundo es el clasificatorio, que divide el género propuesto en sus articulaciones naturales y que proporciona un punto de partida para la demostración de la tesis propuesta por la eliminación de las demás alternativas, método al que también celebró Platón como útil en todas las ciencias. El tercero es la reducción al absurdo, que no trata de demostrar en él lo mismo que se investiga, sino que, al refutar lo opuesto, descubre también por accidente la verdad.

4. *In Parmenidem, (interprete G. de Moerbeka)*, (Segunda Parte), p. 38, 25 - 41, 10, Klibansky - Labowsky[3]

Ahora bien, si el uno es anterior y causa del ente, él mismo, por tanto, no es por su proria existencia ente, puesto que constituye al ante; ni participa del ente. Que era lo que había que demostrar.

En efecto, si el primer uno participara de alguna manera en el ente, aunque fuera como superior y productor del ente, habría algún uno que asumiría la existencia del ente. Pero el uno no será ente alguno ni siquiera a modo de ente, sino causa de todos los entes; anterior, entonces, a todas las propiedades del ente. Y, para cualquier cosa que necesite participar de alguna causa, habrá algún otro uno <participado> por el ente, pero distinto del simplemente uno y que sustituye a éste.

Tal como se dice de Espeusipo, relatando, al parecer, opiniones de los antiguos:

> «Ellos, considerando al uno mejor que al ente y origen del ente, lo liberaron de su condición en cuanto principio. Pero estimando

---

[1] Laodamante.
[2] cf. Diógenes Laercio, III, 24, cf. texto n. 5.
[3] Este texto, como toda la segunda parte del comentario de Proclo al *Parménides*, nos ha llegado sólo en la traducción de G. de Moerbeke al latín.

que, si alguien propone al uno fuera y pensado en sí mismo, sin otros, por sí mismo, sin oponerle ningún otro elemento, no podría generarse ninguna de las demás cosas, introdujeron como principio de los entes una díada indeterminada».

Por eso, también este testifica que esta es la opinión de los antiguos sobre el uno, que está separado más allá y sobre el uno y que después del uno hay una díada indeterminada. También Platón aquí, por tanto, muestra lo mismo, que el uno está por encima del ente y más allá de lo que en él[4] hay de uno y de todo ente uno[5].

5. *In Parmenidem, 128 b 7 - 8*, p. 711, 38 - 712, 14

Cuantos se sacudieron el discurso de Sócrates, marginando la díada por no ser ni muchos ni uno, en realidad se marginan ellos mismos: porque por doquier la díada es principio y madre de la pluralidad, en los dioses, en los intelectos, en las almas, en las naturalezas. Y ella es la causa de alguna manera de la pluralidad y en cuanto causa es ella la pluralidad, lo mismo que el uno, la causa de la unificación, es en cuanto causa uno. En suma, la díada es lo que se llama en sentido propio una díada, pero no está privada del uno: pues todo lo posterior al uno participa del uno, con lo cual la díada misma es de alguna manera uno y, por tanto, la díada es hénada y pluralidad: hénada, en cuanto participa del uno, pluralidad en cuanto causa de la pluralidad. Ellos, pues, no la consideran ni pluralidad ni uno, pero nosotros, uno y pluralidad, y a su pluralidad uniforme, y a su uno dualizador.

6. *In Timaeum, 20 d 8 - e 1*, I, p. 78, 6 - 11

En efecto, puesto que todas las cosas se componen del uno y de la díada posterior al uno y de alguna manera se unifican entre sí y tienen una naturaleza antitética, lo mismo que en los géneros del

[4] El ente.

[5] El ente tiene dos momentos ontológicos: la entidad y la unidad. Pero el uno supraesencial está más allá de esta unidad estructural de todo ente, es su principio. El uno es transcendencia pura. Esta transcendencia del uno con respecto al ser, que Proclo remite a Platón y los pitagóricos a través de Espeusipo, es la que se encuentra en Porfirio, cf. texto n. 1.

ente hay una antítesis entre la identidad y la alteridad, entre el movimiento y el reposo, y puesto que todas las cosas del cosmos participan de estos géneros, estaría bien estudiar esta contraposición que recorre todas las cosas.

IDEAS

7. *In Parmenidem, 130 c 5 - d 2*, p. 817, 4 - 23

Hay que examinar lo siguiente después de esto: si en las especies están las causas primordiales de las almas y si son una o muchas[6]. Pero que en el demiurgo hay alguna unidad en la cual está precontenido de manera unitaria[7] todo el número de las almas, es evidente por la naturaleza de las cosas y por la tradición de Platón. En efecto, si el alma es lo primeramente generado y lo primeramente divisible, es necesario que la especie indivisible preceda a las cosas divisibles y lo eterno a lo generado, cualquiera que sea su modo de generación. Y, si como el tiempo es a la eternidad así el alma es al intelecto, según también lo hemos dicho antes, y si el tiempo es imagen de la eternidad, por necesidad el alma es imagen del intelecto. Y, si en el ente no sólo hay vida, como dice Sócrates en el *Filebo*[8], sino también alma, hay que suponer sin la menor duda que el alma es causa paradigmática de la pluralidad de almas procedentes del intelecto[9], que precontiene unitariamente su ordenamiento y su número.

8. *In Parmenidem, 132 a 6 - b 2*, p. 887, 36 - 888, 38

En efecto, todos estaban deseosos de esta causa: unos, como los estoicos, creyendo que las razones seminales tenían estas cualidades, los hicieron imperecederos; otros, como los peripatéticos, colocaron los seres inmutables como los deseados por ser antes de todos los entes que se mueven siempre, y por obra de los cuales se mueven los móviles. Pero Platón, sintetizando ambas posiciones en una sola, supuso que las ideas son razones intelectivas y recondujo a ellas

---

[6] cf. Plotino, V, 9, 13; VI, 7, 2 - 7.
[7] cf. Porfirio, en Simplicio, cf. texto n. 12.
[8] cf. Platón, *Filebo*, 30 a.
[9] cf. Platón, *Filebo*, 30 d.

toda la creación. En efecto, ni las razones seminales eran capaces de conservar las cosas generadas, ya que no podían inclinarlas hacia sí ni podían mantenerse ni menos perfeccionarse, por ser ellas mismas imperfectas: que son en potencia y están en un sustrato; pero es que en modo alguno tampoco los seres inmóviles, en cuanto deseados, al ser sólo deseados, podían ser causas formales de las transformaciones de las cosas generadas. En cambio, las ideas tienen ambas propiedades, el ser inteligentes e inmutables por esencia, basadas[10] en un fundamento limpio, el intelecto puro, perfeccionadoras de los entes en potencia y causas formales. Con lo cual, elevándose a estos principios, hizo depender toda generación de ellas, como dice Jenócrates, al sostener Platón que la idea es causa paradigmática de las cosas constituidas siempre por naturaleza[11]: porque no se la podría situar ni entre las concausas, me refiero, por ejemplo, a las instrumentales, o materiales o formales, porque es causa en sentido total; ni entre las causas simplemente finales o eficientes: porque, aunque sostengamos que ella actúa con el ser mismo y que la asimilación a ella es un fin de las cosas generadas, sin embargo, la causa verdaderamente final de todas las cosas y aquello en virtud de lo cual todas las cosas son antes que las ideas, y lo realmente eficiente posterior a las ideas, mirando al paradigma como a criterio y medida: y es que, al estar en medio de ambas, aspira a la una, es deseada por la otra. Pero, entonces, si es causa paradigmática de las cosas constituidas por naturaleza, no hay idea ni de las cosas paranaturales ni de las técnicas. Y, si lo es de las constituidas siempre, no la habrá de ninguna de las generadas parcialmente y perecederas. Así, pues, Jenócrates dejó escrita esta definición de idea como propia de su jefe, proponiendo que era causa separada y divina[12].

MATEMÁTICAS

9. *In Euclidis Elem. I*, Prologo II, p. 64, 3 - 68, 6

Pero después de haber hablado de la utilidad de la geometría, hay que tratar de su nacimiento e historia en este periodo.

---

[10] cf. Platón, *Fedro*, 254 b.

[11] cf. Aristóteles, texto n. 78; y Alcínoo, IX, 163, 23, cf. texto n. 2.

[12] ¿Se deberá también la noción de separación a Jenócrates?

El divino Aristóteles[13], al afirmar que las mismas doctrinas se les ocurren a los hombres muchas veces cada ciertos periodos fijos y ordenados de la historia del mundo y que las ciencias no se constituyen por primera vez por obra nuestra o de los conocidos por nosotros, sino que también en otros ciclos, sin saber cuántos han transcurrido ya o han de transcurrir, aparecerán y desaparecerán una y otra vez. Pero, puesto que hay que examinar los principios de las técnicas y de las ciencias en el presente periodo, expongámoslos.

Ya muchos han contado[14] que la geometría se descubrió primero entre los egipcios, naciendo de la medición de las tierras. Este procedimiento les era necesario por las crecidas del Nilo, que borraba los límites de las propiedades particulares. Y no hay nada admirable en que el descubrimiento tanto de esta como de las demás ciencias comience con la necesidad, puesto que todo lo generado avanza desde lo imperfecto a lo perfecto. Por tanto, probablemente la evolución se ha ido desarrollando desde la sensación al razonamiento y desde éste a la intelección. Y así como entre los fenicios comenzó el conocimiento preciso de los números por sus intercambios comerciales y contratos, así también entre los egipcios, por la causa indicada, se descubre la geometría[15].

Tales[16], yendo primero a Egipto, trasladó a Grecia este estudio, pero realizó también él otras muchos descubrimientos, se anticipó en la búsqueda de los principios de muchas cosas a los que le siguieron, aplicándose a unas de manera más universal, a otras de manera más sensible. Después de él, Mamerco [?][17], el hermano del poeta Estesícoro, que es recordado por su dedicación al estudio de la geometría,

---

[13] cf. Aristóteles, *De coelo*, I, 3, 270 b 16 - 20; *Política*, VII, 10, 1329 b 25 - 31; *Metafísica*, XII, 8, 1074 b 1 - 14.

[14] Probablemente la historia que sigue es un resumen de la *Historia de la matemática* de Eudemo de Rodas, a través de la mediación de Géminos (I siglo a. C.) *La teoria de las matemáticas*, que había sido estimulado por Posidonio, cf. Heath,1981, I, p. 118 - 120; y nota de Gaiser a este texto, cf. 1963, p. 463.

[15] El relato que sigue está guiado por esta filosofía progresista neoplatónica de la historia: de la necesidad al ocio, de le percepción (lo particular y disperso) a la intelección (universal, sistemático), unido todo ello a un avance cuantitativo en el número de teoremas, cf. Caveing, 1982, II, p. 525 - 528.

[16] Tales de Mileto (ca. 625 - a. C.); para un estudio de la matemática de este filósofo, cf. Heath, 1981, I, 130 - 137; y Caveing, 1982, II, p. 529 - 585.

[17] Mamerco es desconocido; los mss. traen variantes: Amerisco, Mamercio. Estesícoro, el poeta, escribió a finales del siglo VII y comienzos del VI a. C.

y también Hipias de Elis[18] se cuenta que tenía una doctrina geométrica. Tras ellos, Pitágoras[19] transformó la filosofía geométrica en figura de educación libre, examinando desde arriba sus principios e investigando sus teoremas de manera inmaterial e intelectiva: descubrió también el tratamiento de las proporciones[20] y la composición de las figuras cósmicas[21]. Después de él Anaxágoras de Clazomene[22] se ocupó de muchos aspectos de la geometría, y Enopides de Quíos[23], que era algo más joven que Anaxágoras: de ambos se acuerda Platón en *Los antiamantes*[24] como cultivadores de las matemáticas. Tras los cuales Hipócrates de Quíos[25], el descubridor de la cuadratura de la lúnula, y Teodoro de Cirene[26] se hicieron famosos en geometría. Y es que Hipócrates fue el primero de los mencionados en escribir unos *Elementos*.

Platón, nacido después de estos, dió el mayor impulso en la comprensión tanto de la geometría como de las demás ramas de la matemática por su dedicación a ellas, como resulta evidente de la condensación de razonamientos matemáticos en sus escritos y por haber despertado por doquier la admiración hacia las matemáticas de cuantos se ocupan de la filosofía. Por el mismo tiempo vivie-

---

[18] Hipias de Elis (ca. finales del V. a. C.), sofista, mnemotécnico e historiador, además de matemático que intentó cuadrar el círculo, cf. Heath,1981, I, p. 23; 182; sus textos en M. Untersteiner: *Sofisti*, III, 1967, p. 38 - 109.

[19] Pitágoras (ca. 580 - 480 a. C.), de difícil valoración en cuanto a sus aportaciones matemáticas personales: L. van der Waerden, 1966, p. 92 - 105, le considera un gran matemático y tiende a atribuir al antiguo pitagorismo, Pitágoras incluido, muchos de los teoremas y técnicas de razonamientos que se creían descubrimientos del pitagorismo posterior; Burkert, 1962, p. 26 ss, le considera, ente todo, un hombre religioso. Para la matemática pitagórica, cf. Heath, 1981,I, p. 65 - 117: aritmética; p. 141 - 169: geometría; Caveing, 1982, II, p. 845 - 995; los documentos sobre Pitágoras, cf. Timpanaro Cardini, 1958, I, p. 12 - 67.

[20] Sigo la variante de algunos mss., *analógon*, aceptada por Heath, 1981, I, p. 84 - 85, en vez del texto que recoge Friedlein, 1967, *alógon*, «irracionales».

[21] Son los cinco poliedros regulares; otros atribuyen su descubrimiento y tratamiento definitivo a Teeteto (ca. 415 - 369 a. C.), cf. K. von Fritz, 1934, col. 1363 - 1371; cf. nota más abajo.

[22] Anaxágoras (ca. 500 /496 - 428 a. C.); sus textos en D. Lanza, 1966.

[23] Enopides de Quíos, astrónomo, físico y geómetra; sus textos en Diels - Kranz, I, 1972, 41; para su matemática, cf. Caveing, 1982, II, p. 600 - 606.

[24] cf. Platón, *Amantes*, 132 a - b.

[25] Hipócrates de Quíos cf. Filodemo texto n. 2.

[26] Teodoro de Cirene (ca. 470 / 460 - a. C.), maestro de Platón (cf. Diógenes Laercio, III, 6), trabajó sobre los irracionales, (cf. Platón, *Teeteto*, 147 c - d); cf. Caveing, 1982, III, p. 1370 - 1381.

ron Leodamante de Tasos[27], Arquitas de Tarento[28] y Teeteto de Atenas[29], con los que se aumentaron los teoremas y avanzó la geometría hacia una constitución más científica. Más joven que Leodamante fue Neoclides[30] y alumno de este León[31], que enriquecieron mucho los conocimientos de sus antecesores, hasta el punto de que también León compuso *Elementos,* más cuidadoso en la multitud y en la utilidad de las demostraciones, descubrió diorismos para saber cuándo un problema es resoluble y cuándo no. Eudoxo de Cnido[32], poco más joven que Leodamante, se hizo del círculo de los platónicos, fue el primero en aumentar el número de los llamados teoremas universales[33], añadió a las tres analogías otras tres[34], y extendió a la pluralidad los teoremas que en Platón habían comenzado en la sección[35], sirviéndose también para ello del método de análisis. Amiclas de Heraclea[36], uno de los compañeros de Platón, Menecmo[37], que fue alumno de Eudoxo y que convivió con Platón, y su hermano Dinóstrato[38] perfeccionaron

---

[27] Leodamante de Tasos (ca. 420 / 415 - a. C.); se le atribuye también el método analítico, cf. texto n. 3; y su ejemplificación en Platón, *Menón,* 86 e - 87 e se la asigna F. Lasserre, 1987, p. 448 ss; sus testimonios en F. Lasserre, 1987, p. 41 - 46; y el comentario, p. 445 - 459.

[28] cf. Filodemo, texto n. 2.

[29] Teeteto (ca. 414 - 369 a C.), además de la teoría de los poliedros regulares, se ocupó de la fundamentación de los irracionales y de clasificarlos, cf. Platón, *Teeteto,* 147 e - 148 b; cf. Caveing, 1982, III, p. 1381 - 1382; para todo el paso platónico, cf. p. 1332 - 1409; recopilación de fragmentos de este autor, F. Lasserre, 1987, p. 47 - 66; y comentario, p. 461 - 502.

[30] Neoclides (ca. 415 / 405 a. C.); testimonios sobre este autor, cf. F. Lasserre, 1987, p. 75 - 78; y comentario en p. 511.

[31] León (ca. 405 / 395 - a. C.); quizás sus *Elementos* los compusiera entre 370 y 360 a. C.; testimonios sobre este autor en F. Lasserre, 1987, p. 79 - 86; y comentario en p. 513 - 519.

[32] Eudoxo de Cnido (ca. 391 - ca. 338 a C.), cf. Plutarco, textos n. 8 y 9; sobre su labor matemática, cf. Heath, 1981, I, p. 249 - 251; 322 - 335; van der Waerden, 1966, p. 292 - 313; Caveing, 1982, III, p. 1519 - 1568; recopilación de los fragmentos de este autor en Lasserre, 1966.

[33] Quizás se refiera a las definiciones 1 - 5 del libro V de los *Elementos* de Euclides.

[34] La aritmétrica, la geométrica, la armónica: a ellas añadió las que se conocen como cuarta, quinta y sexta, cf. Nicómaco de Gerasa, *Introd. arithm.* II, 28, p. 140, 14 - 143, 2; cf. Michel, 1950, p. 399 - 401.

[35] No sabemos si de la sección de los sólidos con planos o de la línea recta en extrema y media proporcional, cf. Heath, 1981, I, 324 - 325.

[36] Para Amiclas de Heraclea, cf. Filodemo, texto n. 2.

[37] Para Menecmo (ca. 380 / 375 -) , cf. Plutarco, textos n. 8 y 9; matemático y astrónomo; sus testimonios en Lasserre, 1987, p. 115 - 124 y comentario en p. 545 - 549.

[38] A Dinóstrato (ca 375 - a. C.) se le relaciona con la cuadratriz de Hipias, pero no se ha podido determinar con precisión el tipo de relación; los testimonios de este autor en F. Lasserre, 1987, p. 125 - 130; y el comentario en p. 561 - 565.

aún más la entera geometría. Teudio el magnesio[39] tuvo fama de ser diferente en matemáticas y en toda la filosofía: compuso también él excelentes *Elementos* e hizo más universales muchos teoremas que antes eran más particulares[40]. También por las mismas fechas Ateneo de Cícico[41] se hizo famoso en las demás ramas de la matemática, pero, sobre todo, en la geometría. Convivieron, pues, todos estos unos con otros en la Academia, emprendiendo investigaciones conjuntas. Hermótimo de Colofón[42] hizo progresar aún más los descubrimientos anteriores de Eudoxo y de Teeteto, inventó numerosos elementos y compuso algunos lugares[43]. Filipo el mendeo[44], alumno de Platón y orientado por él hacia las matemáticas, investigó también según las directrices de Platón y se las impuso[45] sólo en tanto pensaba que contribuían a la filosofía de Platón.

Quienes han escrito las historias han narrado sólo hasta este momento el perfeccionamiento de esta ciencia.

10. *In Rempublicam*, I, p. 292, 8 - 15

En efecto, el punto, si bien es en geometría el principio de todo, sin embargo, pende también él a su vez del principio común de todas las cosas y le es subordinado. Por tanto, también la unidad es principio de algunas cosas, pero no de todas, principio de los números y de todo el ámbito de la aritmética, pero está subordinado al principio de todo. Incluso es posible servirse de estos como de gradas que elevan a aquel principio del todo.

---

[39] Teudio el magnesio (ingresó en la Academia ca. 355 - 350 a. C.), según Heiberg 1969, habría escrito el último manual de *Elementos* antes del de Euclides y habría sido la fuente de toda la información matemática de Aristóteles; a esta tesis se oponen K. von Fritz, 1937, col. 244 - 246, y Lasserre, 1987, p. 567 - 570; los testimonios de este autor en F. Lasserre, p. 131 - 134; y comentarios en p. 567 - 571.

[40] Sigo la variante *merikón* , como Gaiser, en vez de *orikón* , «definiciones».

[41] Ateneo de Cícico es desconocido.

[42] Hermótimo de Colofón (ca. 348 / 347 compondría sus *Elementos*); los testimonios de este autor en F. Lasserre, 1987, p. 135 - 137; y comentarios, p. 577 - 582.

[43] Lugares geométricos son las figuras geométricas concebidas como lugares.

[44] Filipo el Mendeo es Filipo de Opunte, cf. Diógenes Laercio, texto n. 1.

[45] Las matemáticas.

11. In Euclidis Elem. I, p. 103, 21 - 104, 25

Platón, después de proponer dos especies, las más simples y principales, de líneas, la recta y la curva, construye todas las demás por la mezcla de estas: las llamadas helicoidales en los planos y en los que permiten su constitución en los volúmenes; y cuantas clases de líneas curvas resultan de la sección de los volúmenes. Y parece, según Platón, que el punto proporciona, si se permite la expresión, una imagen del uno: este tampoco tiene partes, como lo muestra en el *Parménides*[46]. Y, puesto que después del uno hay tres hipóstasis, el límite, lo ilimitado, lo mixto, con estos se constituyen las especies de las líneas, las de los ángulos y las de las figuras. Análogo al límite son, en las superficies, la circunferencia, el ángulo curvilíneo y el círculo; en los volúmenes la esfera; y a la ilimitación lo recto en todas estas dimensiones —en efecto, se extiende en todas partes de la misma manera por ambos lados cuando se lo imagina uno—; lo mixto en todos ellos es análogo a lo mixto de allí: las líneas mixtas son, en efecto, como los arcos, y los ángulos son como la línea de los hemiciclos y la corniforme, los segmentos planos son figuras y bóvedas, y los volúmenes conos y cilindros y demás. El límite, lo ilimitado y lo mixto están, por tanto, en todos estos. También Aristóteles[47] comparte en esto la misma opinión que Platón[48], pues, dice, toda clase de línea es o recta o curva o mezcla de las dos. Por eso, también son tres los tipos de movimiento, el recto, el circular, el mixto.

12. *In Euclidis Elem. I*, p. 116, 17 - 117, 1

A los filósofos más antiguos no les parecía bien hacer del plano una especie de la superficie, sino que los concebían a ambos como algo idéntico para la construcción de la magnitud de dos dimensiones. Así también el divino Platón[49] sostenía que la geometría plana era teorética y la contradistinguía de la estereometría como si fuese lo mismo la superficie que el plano. Y lo mismo el divino Aristóteles[50]. Pero

[46] cf. Platón, *Parménides*, 137 c, d.
[47] cf. Aristóteles, *De coelo*, I, 2, 268 b 17 - 19; *Física*, VII, 8, 261 b 29.
[48] cf. Platón, *Parménides*, 145 b.
[49] cf. Platón, *República*, 528 d; cf. Diógenes Laercio, III, 24, cf. texto n. 5.
[50] cf. Aristóteles, *Categorías*, 6, 5 a 2 - 7.

Euclides[51] y los que le siguen hacen de la superficie un género, y del plano una especie, como la recta lo es de la línea.

13. *In Euclidis Elem. I.*, p. 131, 9 - 21

Estas son las tres clases de ángulos sobre los que también habla Sócrates en la *República*[52], aceptados por los geómetras a partir de la hipótesis de que la línea recta los construye por división en tres, el recto, el agudo y el obtuso, definido el uno por la igualdad, la identidad y la semejanza, establecidos los otros indeterminadamente por lo mayor y menor y, en general, por la desigualdad y el más y el menos. Así, pues, la mayoría de los geómetras no tienen por qué dar razón de esta clasificación, el que sean tres ángulos, sino que se sirven también de ella por hipótesis. Y cuando les preguntamos la causa, afirman que no se les puede pedir a ellos.

14. In Euclidis Elem. I, p. 428, 7 - 429, 8

Es claro, pues, lo dicho sobre los números. Y se nos han transmitido también algunos métodos de invención de tales tipos de triángulos, de los cuales uno lo remiten a Platón, el otro a Pitágoras.

[El pitagórico] trabaja con números impares. Se coloca el impar dado como el lado menor del ángulo recto, se eleva este número al cuadrado construido sobre él, se le sustrae una unidad, y a la mitad del resto se la coloca como lado mayor de los que encierran el ángulo recto. Añadiéndosele a este la unidad restante forma la hipotenusa. Por ejemplo, tomando el tres y elevándolo al cuadrado, si le quitamos una unidad al nueve, la mitad del ocho da el cuatro, se le añade a este una unidad y forma el cinco, con lo cual se obtiene el triángulo rectángulo con el tres, el cuatro y el cinco de lados.

---

[51] cf. Euclides, *Elem.*, I, def. 5 y 7.

[52] cf. Platón, *República*, 510 c. Pero la explicación de los ángulos por las categorías es pitagórica, cf. el paso inmediatamente siguiente a este, p. 131, 21 - 134, 7, y remite a Nicómaco de Gerasa, *Introduc. arithm.*, vía Jámblico,

El método platónico parte de los números pares. Tomando el par dado, lo pone como uno de los lados del ángulo recto, lo divide en dos partes iguales y eleva esa mitad al cuadrado y, añadiendo una unidad al cuadrado, forma la hipotenusa, pero quitando una unidad al cuadrado forma el otro lado del ángulo recto. Por ejemplo, tomando el cuatro y elevando al cuadrado su mitad, el dos, forma el cuatro. Quitándole una unidad, forma el tres, y, añadiéndole una unidad, el cinco, con lo cual se obtiene el mismo triángulo que se obtenía con el otro método: el triángulo obtenido por este cuadrado es igual al obtenido por la suma de los cuadrados de tres y de cuatro[53].

15. In Rempublicam, II, 27, 1 - 11

Que, puesto que es imposible que el diámetro sea racional cuando lo es el lado (en efecto, no hay un número cuadrado que sea doble de un cuadrado: por lo cual también es evidente que hay magnitudes inconmensurables y que Epicuro estaba equivocado al hacer al átomo medida de todos los cuerpos y Jenócrates a la línea indivisible medida de todas las líneas) llegaron a reconocerlo expresamente así los pitagóricos y Platón: cuando el lado es racional, el diámetro no lo es simplemente, sino que en los cuadrados en los que se opera esta equivalencia el diámetro es o una unidad inferior o una unidad superior al doble que el diámetro debe construir: superior, como el 9 con respecto al 4, inferior como el 49 con respecto al 25[54].

[53] La fórmula del método pitagórico es, en el supuesto de que m sea impar:
m al cuadrado + (m al cuadrado – 1) dividido entre dos = (m al cuadrado + 1) dividido entre dos) elevado al cuadrado.

La fórmula de Platón es:
(2n) al cuadrado + (n al cuadrado – 1) al cuadrado = (n al cuadrado + 1) al cuadrado. cf. Heath, 1981, I, 356 - 360.

[54] Sigue la exposición del método de los números laterales y diagonales, atribuido a los pitagóricos, cf. 27, 11 - 29, 4; y también p. 24, 16 - 25, 18, con expresa mención de la *República*, 546 c, de Platón, que lo habría utilizado recibido de los pitagóricos, cf. Teón de Esmirna, *De rerum math.*, p. 70, 16 - 74, 2, Dupuis; Heath, 1981, I, p. 92 - 93.

16. In Euclidis Elem. I, p. 90, 6 - 14

De ahí que también Platón afirme que el ser <de los polos> sea diamantino[55], cuando muestra la fijación, la eternidad, la estabilidad y la inmutabilidad de su esencia. Y afirma que el todo gira sobre ellos sin desviarse y recorre su periplo unitario. Pero otros discursos más secretos sostienen que el demiurgo está instalado sobre el cosmos[56], asentado en los polos, y que hace volverse hacia él a todo con su divino amor.

---

[55] cf. Platón, *República*, 616 c ss; *Timeo*, 40 c.

[56] Es la teoría neoplatónica del *óchema* , «vehículo», en que el alma está encerrada. cf. Proclo, *Elem. theol.*, prop. 205, 207 - 210, cf. Dodds, App. II, p. 313 - 321.

XXV
EUTOCIO DE ESCALONA (ca. 480 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Estudió en Alejandría bajo la dirección de Ammonio de Hermias. Fue condiscípulo de Antemio de Tralles y de Isidoro de Mileto, constructores de Santa Sofía en Bizancio[1].

2. Escribió numerosos comentarios a obras matemáticas: a los libros I - IV de *Las cónicas* de Apolonio; y al *De la esfera y el cilindro, La medida del círculo, Tratado de las figuras planas* de Archímedes, con desigual valor.

[1] Tomo estas notas biográficas y bibliográficas de la Introducción de Ch. Mugler a su edición de *Archimède*, IV, 1972, p. 1 - 2.

EUTOCIO DE ESCALONA
TEXTOS

In sph. et cyl. II, prop. 1, p. 45, 2 - 47, 5

Esto supuesto, y ya que Arquímedes hace avanzar la solución del problema por el método analítico, llegado el análisis a la necesidad de encontrar, dados dos segmentos, dos medias proporcionales en proporción continua, dice: que sean encontrados. Pero no hemos encontrado en ningún lugar el descubrimiento de estas medias proporcionales puesto por escrito por él, aunque nos hemos topado con escritos de muchos hombres ilustres que prometen la solución de este problema. De todos ellos hemos dejado de lado el escrito de Eudoxo de Cnido[1], puesto que afirma en el prólogo que lo ha descubierto por medio de líneas curvas, cuando en la demostración, además de no utilizar líneas curvas, se sirve, como si fuera continua, del procedimiento de una proporción discontinua. Pero esto es absurdo suponerlo no ya de Eudoxo, sino ni siquiera de gentes que manejan sólo pasablemente la geometría. Y para tener una noción clara de estos hombres ya desaparecidos, voy a dejar aquí por escrito el método de solución de cada uno de ellos[2].

PLATÓN

Dados dos segmentos de recta encontrar entre ellos dos medias proporcionales en proporción continua[3].

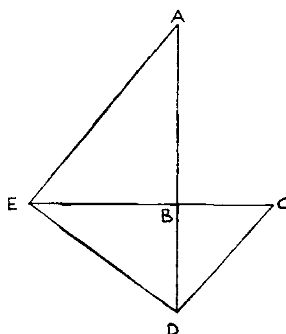
---

[1] Se trata, sin duda, de un apócrifo, puesto que Eratóstenes, ib., p. 65, 7 - 8, y p. 69, 2 - 3, le atribuye a Eudoxo este método.

[2] Sobre la importancia del descubrimiento de esta doble media proporcional, cf. Eratóstenes, *Introducción*, 3.

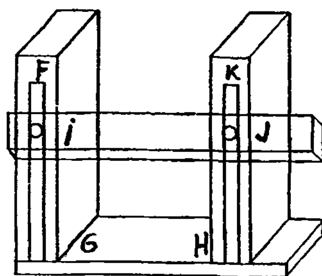
[3] Sobre la inautenticidad platónica de esta demostración, cf. Heath, 1981, I, p. 255 - 258. Probablemente no es platónica esta demostración, por su carácter mecánico, y sa-

Sean las dos rectas dadas los segmentos AB y BC, perpendiculares entre sí, de los que hay que encontrar las dos medias proporcionales. Prolongémoslos en línea recta hasta los puntos D y E; constrúyase un ángulo recto en FGH y desplacemos en uno de sus lados, por ejemplo, el FG, la regla IJ por una ranura tallada en FG de manera que permanezca paralela a GH. Se podrá construir



esto, si se piensa en otra pequeña regla, semejante a HG, pero paralela a FG, como por ejemplo, HK. Como las superficies tienen desde arriba estas ranuras en forma de hache, en las que están incrustadas las reglas FG y HK y, al estar las travillas adaptadas a IJ en las ranuras indicadas, el movimiento de IJ será paralelo siempre al de GH.

Construido esto, que uno de los lados del ángulo, por ejemplo, GH, pase por el punto C, y que el ángulo y la regla IJ se



bemos que Platón se opuso a este tipo de matemática, cf. Plutarco, textos n. 8 y 9, y porque Eratóstenes no lo menciona en su epigrama; Mugler, 1972, p. 6 - 7, lo atribuye a un alumno, sin especificar, de Platón; para otras demostraciones antiguas de las dos medias proporcionales, cf. Heath, 1981, I, p. 244 - 270.

desplace hasta que el punto G esté sobre la recta BD, estando el lado GH tocando el punto C, y la regla IJ toque a la recta BE en el punto I y con la otra parte restante toque el punto A, de modo que haya, como en la figura, un ángulo recto que tenga la posición del ángulo CDE, y la regla IJ ocupe la posición que tiene el segmento EA.

Dadas estas condiciones, se resolverá el problema propuesto: al ser rectos los ángulos en los vértices D, E, el segmento CB está en proporción al BD, el DB está al BE y el EB está al BA.

XXVI
FILÓPONO (490 - 580 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Hombre de vida seguramente agitada, fue alumno de Ammonio, hijo de Hermias, en Alejandría, como Eutocio, Asclepio y Simplicio. Comenzó siendo gramático y profesor de gramática en la Escuela Neoplatónica de esa ciudad. Estuvo encargado hasta un cierto momento de la edición de los cursos de su maestro sobre Aristóteles y Nicómaco, pero —y así lo hace constar[1]—, con añadidos propios.

2. Se han distinguido tres periodos claramente diferenciados en su vida intelectual: el neoplatónico, el filosófico - cristiano, el teológico[2].

2. 1. El neoplatónico alcanza hasta el 529, y en él compone sus comentarios a Aristóteles: a *Categorías, Analítica priora, Generatione et corruptione*, *De anima*, *De intellectu*.

2. 2. En 529 publica *De aeternitate mundi contra Proclum,* un giro de 180 grados, en donde su cristianismo probablemente antiguo, se manifiesta ahora en una polémica contra Proclo y Aristóteles y contra la eternidad de mundo, sin que se conozcan muy bien los motivos del cambio, si oportunismo intelectual (Justiniano persigue

---

[1] cf. *In De anima*, p. 1, 1 - 3; *In De gen. et corrpt.*, p. 1, 1 - 3; y también el *In Physicam*. Para el comentario al *Arithm. introd.* de Nicómaco, cf. L. Tarán, 1969, p. 10 ss.

[2] Sigo básicamente a K. Verrycken, 1990, p. 240 ss, que no menciona el periodo teológico, pero que ha tratado con más detalle las posibles distintas redacciones de la física en los otros dos periodos; para la visión tradicional de la cronología de los escritos de Filópono, cf. R. Sorabji, 1987, p. 37 - 40.

a los paganos), resentimiento por no haber sido elegido Diadoco de la Academia o afán de lucro. Intercala seguramente también pasos nuevos en el antiguo comentario a la *Física*. Redacta también sus comentarios a los *Analíticos posteriores* y a los *Meteorológicos*, y su libro *Contra Aristotelem*.

2. 3. De los años 550 en adelante son sus escritos teológicos sobre la trinidad, que a nosotros no nos afectan[3].

3. Frente a la farragosidad de los comentarios de los neoplatónicos y a la dificultad de discernir en ellos lo que es de Platón y lo que es propio de la tradición y de la escuela, Filópono recupera el pulso de la tradición aristotélica de comentario, la de los dos Alejandros, a los que cita numerosas veces. (cf. Index nominum al *In De generatione et corruptione*, p. 23). La gusta la explicación intelectual, no la meramente textual y es así un prolongador a veces sumamente original y creativo de algunos tópicos con que se encuentra[4].

4. Su interpretación se caracteriza por un reconocimiento explícito de las doctrinas no escritas («conversaciones no escritas») y se atiene a ellas cuando los informes que le llegan no concuerdan con los diálogos (cf. texto n. 15). Y le gusta distinguir sin confundir lo escrito con lo oral (cf. texto n. 29).

4. 1. En cuanto al contenido de estas conversaciones llama la atención el que conoce la interpretación de la materia como un duo de lo grande y pequeño, frente al uno (cf. *In Physicam*, p. 92, 20 - 30, cf. texto n. 31), pero Filópono nunca atribuye a Platón la noción de «díada», que asigna expresamente a los pitagóricos (cf. texto n. 3 y p. 92, 20 - 30, cf. texto n. 31). Siempre que en Platón se refiere al principio material habla de «lo grande y lo pequeño» (cf. texto n. 35). Quizás porque es muy consciente de la diferencia entre principios «teológicos», es decir, principios en sentido general, y principos «físicos», los únicos sobre los que él trata (cf. In *De anima*, p. 77, 23 - 24, cf. texto n. 12).

4. 2. Su abundancia de referencias al concepto de lugar («campo») (cf. textos n. 32 - 37), se explica por sus propias preocupaciones físicas, uno de sus puntos polémicos con Aristóteles y en donde

---

[3] cf. R. Sorabji, 1987, p. 39 - 40.

[4] Por ejemplo, su elaboración del concepto de infinito como infinitos infinitos, cf. R. B. Todd, 1980, p. 156 - 158.

llegará a ser creativo: abolirá la materia como sede de las cualidades y hará de las dimensiones geométricas el sustrato último[5]. Aunque esto no haya influido en sus informes sobre Platón.

5. La existencia de las DNE la toma Filópono de Aristóteles, a quien atribuye la puesta por escrito de tales conversaciones (cf. *In De gen. et corrt.*, p. 226, 16 - 30, cf. texto n. 40; y *In De anima*, p. 75, 34 - 76, 3, cf. texto n. 12). Pero tiene también otras fuentes: su interpretación tetráctica de los números ideales no es aristotélica (cf. texto n. 12). Está aquí influido, sin duda, por la literatura pitagórica posterior. Atribuye también a los pitagóricos la noción del dos como materia pasiva y del uno como principio formal activo, en lo que les habría seguido Platón (cf. texto n. 10), la definición del movimiento como alteridad, desigualdad y no ser (cf. texto n. 38), que Aristóteles atribuía a Platón, y la noción de los números ideales, en la que Jenócrates y Platón les habrían seguido (cf. texto n. 11), mientras que Aristóteles insistía en la inmanencia de los números, según los pitagóricos. Siriano y sus fuentes (cf. texto. n. 82) son los que afirman que la tesis originaria de los números ideales es de los pitagóricos. Hemos de sospechar, por todo esto —junto a su idetificación del *Sobre la filosofía* y *Sobre el bièn* (cf. *In De anima*, p. 75, 34 - 76, 4, cf. texto n. 12)— que Filópono no sólo desconoce el *Sobre el bien*, sino que se guía por otras fuentes contra Aristóteles, seguramente, Alejandro.

6. Este mismo influjo se percibe en su interpetación de los niveles de realidad, que sigue fielmente a Siriano y, como sabemos, en último término, a Jámblico: hay especies noéticas, dianoéticas o psíquicas, y físicas, y lo mismo el concepto de lugar (cf. textos n. 32 - 37). La justificación de las especies físicas y su diferencia con respecto a las demás está singularmente bien expuesta.

7. Sin ser un intérprete original, tampoco se deja absorber por Aristóteles, cuyos criterios interpretativos corrige, sobre todo su vicio de atenerse a la literalidad, sin poner en conexión unas afirmaciones con otras, es decir, prescindiendo del contexto sistemático (cf. *In Physicam*, p. 473, 20 - 22, texto n. 9; p. 516, 3 - 4, cf. texto n. 33), ni tener en cuenta algo que en sus propias historias de la filosofía Aristóteles mantenía como principio interpretativo: la aclaración y progreso del conocimiento (cf. *In Physicam*, p. 183, 6 - 184, 14, cf. texto n. 29).

---

[5] cf. R. Sorabji, 1987, p. 18 - 23.

FILÓPONO
TEXTOS

PRINCIPIOS

1. *In Physicam, I, 4, 187 a 16*, p. 91, 26 - 30

El exceso y el defecto es la antítesis más universal de los contrarios y la que contiene en sí a todas las demás. Tales son, al menos, también los principos de Platón, lo grande y lo pequeño, de los cuales lo grande es el exceso, y lo pequeño el defecto, aunque, como va a decir Aristóteles a continuación, Platón y los demás[1] entendían el uno[2] y los contrarios de distinta manera.

2. *In Physicam, I, 5, 188 a19*, p. 110, 13 - 16

Pero también Platón propuso como principios a lo grande y lo pequeño. Y todos estos son contrarios[3]. Pero tal vez alguien podría decir que no todos proponían como principios formales los que cada cual proponía como principios: en efecto, Platón afirmaba que lo grande y lo pequeño era la materia...

3. *In Physicam, I, 5, 188 b 26,* p. 123, 15 - 18

<Algunos entienden por principios> lo grande y lo pequeño, como Platón, (...), o lo par y lo impar y la unidad y la díada, como los pitagóricos.

---

[1] Presocráticos.
[2] cf. *In De anima*, p. 74, 32 ss, cf. texto n. 12.
[3] Los propuestos por los presocráticos.

4. *In Physicam, III, 4, 202 b 30*, p. 387, 23 - 388, 19

Platón y los pitagóricos, continúa Aristóteles, proponen también como principio por sí a lo infinito, no porque llamen infinita a la tierra o al fuego, al aire o a cualquier otro cuerpo, sino porque sostienen que hay una esencia en sí de lo infinito sustanciada en esto mismo, en ser infinita, y que este es el principio y causa de los entes. Pero Platón y los pitagóricos difieren entre sí: los pitagóricos afirman que lo infinito es número y que no hay número separado ni incorpóreo, sino que es algo sensible y elemento y principio de todos los sensibles (en efecto, educen todos los sensibles a partir de los números como de sus principios, de ahí que digan «todas las cosas se asemejan al número», y cuenta <Aristóteles> que la fuente de la naturaleza es la *tetractys* [4]), y que lo infinito no sólo está en las cosas sensibles, sino que está también lo infinito fuera del cielo, pero sin definir ni cómo es ni para qué sirve. Platón, en cambio, sostiene también él que lo infinito está en los sensibles y que es principio de todas las cosas sensibles, y que fuera del cielo no hay en absoluto nada, ni corpóreo ni incorpóreo, pero que lo infinito está no sólo en los sensibles, sino también en las ideas y que las ideas no están ni fuera ni dentro del cielo: porque no son en absoluto cuerpo. Los pitagóricos llaman también infinito al par, pero Platón dice que lo infinito es dos, al que llama «grande y pequeño».

Difieren, por tanto, Platón y los pitagóricos de los físicos por concebir los unos como sustancia lo infinito, mientras que los físicos lo hacen accidente de la sustancia y, por eso, los unos proponen lo infinito como principio por sí, y los físicos por accidente. Pero con ello les sucede a los pitagóricos y a Platón que sostienen que una parte de lo infinito es infinita, puesto que afirman que lo infinito es sustancia en sí (pues, lo mismo que la parte de la sustancia es sustancia, así la parte de lo infinito es infinita), pero a los físicos no les ocurre que la parte de lo infinito sea infinita: en efecto, lo infinito le sobreviene al todo, sea aire o agua, no a la parte.

5. *In Physicam, III, 4, 202 b 30*, p. 389, 15 - 20

Que también Platón, al ser pitagórico, sostenía que lo infinito es la materia, lo dice Aristóteles literalmente: «Platón —dice— afirma

---

[4] Para la *tetraktys* , cf. Temistio, texto n. 5.

que hay dos infinitos, lo grande y lo pequeño». Y que Platón llamaba grande y pequeño a la materia lo ha dicho Aristóteles también en otros muchos lugares, incluido el primer libro de este tratado[5], y unidad a la especie.

6. *In Physicam, III, 6, 207 a 29*, p. 480, 12 - 13

Lo grande y lo pequeño están en la materia, en la cual colocaban[6] lo infinito: Platón llamaba grande y pequeño a la materia.

7. *In Physicam, III, 4, 203 a 15*, p. 395, 2 - 7

Por eso son dos los infinitos, lo grande y lo pequeño, porque en la dicotomía de las magnitudes una de las partes aumenta hasta el infinito, la otra disminuye hasta el infinito. Y sostenía que en las magnitudes la causa de esto es la materia, a la que llamaba grande y pequeño precisamente por esto, por ser causa de estos fenónemos: la especie que surge primeramente en la materia experimenta inmediatamente la diferencia de lo grande y lo pequeño.

8. *In Physicam, III, 6, 206 b 27*, p. 473, 7 - 10

Por eso, continúa Aristóteles, porque lo infinito procede hacia la división y hacia el incremento, por eso, también Platón construía dos infinitos, lo grande y lo pequeño, de los cuales afirmaba que lo grande caminaba hacia el aumento, y lo pequeño hacia la división inversa a él.

9. *In Physicam, III, 6, 206 b 30*, p. 473, 12 - 22

Critica a Platón porque, a pesar de afirmar que son dos los infinitos, no usa ninguno de ellos en sus principios. Según él los números son principios, pero en estos números no hay ni el infinito por división ni el infinito por adición. En efecto, los números no tienen el infinito por división (puesto que la división se detiene en la unidad), ni concede él la posibilidad de aumentarlas hasta el infinito

---

[5] cf. textos n. 1 y 2.

[6] Platón y los pitagóricos, cf. texto n. 4.

por adición, porque afirma que el número aumenta hasta la década, pero que la década se repite a sí misma en ciclos. Hay que señalar que el <propio Aristóteles> había explicado antes que para Platón lo grande y lo pequeño significan lo indeterminado y la materia[7], pero ahora, cuando habla sobre los números, toma el discurso en este sentido, a saber, que refuta por doquier lo aparente, pero no el pensamiento de los antiguos.

10. *In Physicam I, 6, 189 b 8*, p. 142, 15 - 17

Los pitagóricos, a los que siguió también Platón, al proponer al dos como materia, sostenían que esta era pasiva frente al uno, la forma, y que de esta manera hacían la generación.

NÚMEROS IDEALES

11. *In De anima, I, 2, 404 b 30*, p. 82, 19 - 20

Y quienes afirman que los números son incorpóreos, como los pitagóricos y Jenócrates y parece que también Platón.

12. *In De anima, I, 2, 404 b 18*, p. 75, 34 - 78, 26

Llama Aristóteles *Sobre la filosofía* a los libros titulados *Sobre el bien*[8]: en ellos relata Aristóteles las conversaciones no escritas de

[7] cf. textos n. 1 y 2.

[8] Filópono confunde en un sólo libro dos diferentes obras, quizás porque en ambos se trataba de la reducción dimensional a los números; para el *Sobre la filosofía*, cf. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 404 b 20, cf. texto n. 94, y Alejandro, *Introducción*, 9. 3; para *Sobre el bien*, cf. Alejandro, *Introducción*, 9. 2. Identifica, sin más, principios primeros con las ideas y los números, e interpreta los números ideales desde la *tetraktys* , que, por los informes de Aristóteles, no es legítimo. Todo este texto es una síntesis de Filópono, elaborada con noticias de Aristóteles (*Física*, *Metafísica*, *De anima*), sirviéndose de textos o citados por Alejandro y prolongados de su propia cosecha: de que en el *Sobre el bien* relate Aristóteles las doctrinas de los pitagóricos y Platón (cf. Alejandro, p. 55, 20 - 22, cf. texto n. 1) y Aristóteles atribuya a los pitagóricos la doctrina de la *tetraktys* , infiere Filópono que también Platón era partidario de la *tetraktys*.

Platón, y es un libro auténtico suyo. Cuenta[9] en ellos la doctrina de Platón y de los pitagóricos sobre los entes y sobre los principios primeros. Informa que ellos sostenían que las ideas son números, pero números decádicos: llamaban a cada idea «década». Llamaban números a las ideas bien porque, lo mismo que el número mide y delimita a los sustratos, así también las ideas miden y delimitan la materia (al ser de suyo indefinida, las ideas que le sobrevienen la delimitan y la circunscriben), bien porque, lo mismo que todos los números son educidos de un único principio, la unidad, así también las ideas son educidas del único principio de todo[10]. Por eso, pues, son números. Y son decádicos por la perfección de las ideas: el diez es número perfecto, pues incluye en sí todo otro número: los números después de la década revierten otra vez a los números que nacen de la unidad; por eso, también se la llamó década, por ser una cierta decantación[11].

Sostenía también que principios de estas ideas eran la unidad, la díada, la tríada y la tétrada, porque sumados desde la unidad hasta la tétrada, dan la década: 1 más 2 más 3 más 4 suman diez. Sostenía, pues, Platón que estos principios eran tetrádicos y que están en todos los entes de manera general y de manera particular, tanto en los inteligibles como en los físicos y en los sensibles. De manera general en todos: los inteligibles son unidad (pues no sólo su sustancia es indivisible, sino también su energía, considerada en reposo y en inamovilidad). Díada son la ciencia y lo científico, pues procede de modo preciso de una cosa a otra: que la ciencia es paso de las cosas determinadas a otras también determinadas, puesto que la ciencia no es indeterminada, y por eso fue llamada «ciencia», por conducirnos a nosotros al reposo[12]. Tríada son las cosas físicas y las opinables:

---

[9] Resumen del texto: estructura de la realidad:

I. Las ideas son números decádicos: 76, 2 - 14.

II. Los números decádicos son principios universales en los inteligibles, en los físicos, en los sensibles: p. 76, 14 - 78, 26:
   - A. De las realidades objetivas: p. 76, 16 - 78, 7:
     1. en general: en los inteligibles, en los epistémicos, en los opinables, en los sensibles: p. 76, 16 - 77, 3;
     2. en particular: en los inteligibles, en los físicos, en los sensibles: 77, 3 - 78, 7;
   - B. Del alma: p. 78, 7 - 26: intelecto, razonamiento, opinión, sensación.

[10] cf. texto n. 1.

[11] Hay un juego etimológico en esta frase: *dekás* («década») / *dechás* («receptáculo»).

[12] Juego etimológico entre «ciencia» (*epi - stéme*) y «en reposo» (*para - stásin*).

llamo «físicas» a los universales en las físicas, sobre las que versa la opinión, como lo dice el mismo Platón en el *Timeo*: «lo que siempre es y no tiene generación», refiriéndose a lo inteligible, «lo que siempre está generándose y jamás es»[13], para referirse a los universales físicos. Si dice que siempre está generándose y lo que nace son las cosas físicas, y de las partes que en las cosas físicas duran algún tiempo no se puede firmar que «están siempre generándose», es evidente que se está refiriendo a los universales. Y sobre estos dice que versa la opinión. «Lo uno es captable —continúa— por el intelecto con razonamiento», es decir, lo inteligible, «pero lo otro es conjeturable por la opinión con sensación sin razonamiento»[14]. Tríada es, por tanto, lo físico por ser opinable, porque una tríada es la opinión por partir de algo, pero por ser llevada hacia otra cosa, aunque sin precisión, de modo errático. Del mismo tipo son también las cosas físicas, cuyo ser fluye y nunca son completamente inmutables ni inmodificables, aunque estén estabilizadas por las especies, cambiando de aquí para allá por transformaciones y según cambios contrarios. Por eso, hay tríada también en estos: pues aunque pienses en los cuerpos celestes, también ellos cambian de lugar, y doblemente, unos desde el levante al poniente, otros a la inversa, y desde el sur al norte y de nuevo otra vez desde el norte al sur. En los sensibles, por fin, —me refiero tanto a los divisibles como a los étomos—, está la tétrada: cómo se da ahí la tétrada lo mostraremos más adelante. De esta manera, pues, podemos considerar el principio tetrádico de manera general en todos los entes.

Pero sostiene Platón que también en sentido particular se lo puede estudiar en los inteligibles, también en sentido particular en los físicos, también en sentido particular en los sensibles y atómicos. Precisamente por eso decía que el viviente en sí, es decir, lo que para él era la idea misma y modelo del viviente, al ser década también él, se componía de la unidad primera, de la díada primera, de la tríada y de la tétrada primeras, es decir, del uno en sí, de la díada en sí, de la tríada en sí, de la tétrada en sí: y por analogía con él se dan también estos principios en los vivientes posteriores al viviente en sí, me refiero tanto a los inmortales como a los mortales. En efecto, lo mismo que todas las cosas son números decádicos, así también todas las cosas proceden de la unidad, de la díada, de la tríada y de la

[13] cf. Platón, *Timeo*, 27 d.
[14] cf. Platón, *Timeo*, 28 a.

<tétrada>, sólo que el viviente en sí de la monada, de la díada, de la tríada, de la tétrada primeras, mientras que todas las cosas que le siguen, por analogía y según la distancia a que estén del viviente en sí, y, por tanto, así distarán de los principios: que no están a la misma distancia del viviente en sí los vivientes divinos e inmortales que los mortales. Con lo cual, los divinos, también ellos, distan de la unidad segunda, de la díada segunda e igualmente de la tríada y tétrada segundas, y así siempre según analogía de la distancia al animal en sí será la distancia a los principios.

Sostenía, pues, Platón que estos principios tetrádicos se daban tanto en los inteligibles como en los físicos y en los sensibles, y que, por eso, puesto que el alma conoce todo esto, está también ella compuesta de los mismos principios, la unidad, la díada, la tríada, la tétrada. Pero qué unidad, díada, tríada y tetrada decía que estaban en lo inteligibles la teología[15] debe decirlo, y ni siquiera es fácil exponer los de los físicos. Se podría decir tal vez que en estos se da la tétrada, porque se pueden contemplar cuatro tipos de especies de vivientes en el cosmos, los celestes, los aéreos, los terrestres y los acuáticos. En los sensibles concibe como unidad al punto, como díada la línea, como tríada el plano y como tétrada el volumen mismo: pues estos son los principios del cuerpo. Unidad el punto en cuanto no tiene partes, díada la línea porque el punto, al fluir, genera la línea, que es delimitada por dos puntos y es longitud sin anchura[16]; tríada el plano, ya porque el triángulo es la primera figura, ya, lo que es más probable, porque, lo mismo que el punto, al fluir, produce, en la dimensión de la longitud, otro punto, si este mismo punto fluye esta vez también según la anchura, generará otro punto, hasta que se generen tres puntos, uno el límite de la longitud, el otro el límite de la anchura, y el tercero, el común a ambos; tétrada el sólido, ya también porque la pirámide es la primera figura sólida, puesto que surge de cuatro triángulos, ya también por la misma analogía: lo mismo que el punto, al fluir según longitud, genera otro punto y, al fluir según la anchura, hace surgir otro, así también, si fluye según la profundidad, generará otro, hasta que se generen cuatro puntos. Hay

---

[15] Ciencia de los primeros principios. En todo este texto —y en los demás— Filópono no está hablando de los primeos principios en absoluto, sino de los principios del mundo físico, es decir, de las ideas y números ideales.

[16] Filópono atribuye a Platón la teoría de la fluxión en la generación de las dimensiones; pero esta era la teoría de Espeusipo, cf. Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 32 - 34, cf. texto n. 65; y Sexto, *Adv. math*. X, 281 - 282.

que considerar la recta trazada desde la superficie del suelo hacia arriba. Así, pues, en lo sensible hay unidad, díada, tríada y tétrada.

Y puesto que el alma conoce todos los entes, es verosímil, decía Platón, que también ella esté compuesta de estos principios, para que los pueda conocer todos[17]. Hay, pues, en ella una unidad, el intelecto, con la cual capta los inteligibles: que, al ser sin partes, el intelecto conoce las cosas con simple aprehensión; una díada, el razonamiento, que tiene el de dónde y el adónde: recorrre un cierto camino y cambia desde las premisas a las conclusiones; una tríada, la opinión, porque, cuando se lanza a opinar, vacila y avanza por un camino como en encrucijada sin saber si volverse hacia un lado u otro. Como quien anda un camino y llega a un cruce y no sabe si tomar una dirección u otra, así también la opinión, al manejar una hipótesis, cuando quiere conjeturar algo sobre ella, se vuelve en la dificultad a ambas posibilidaddes, perpleja ante si es verdadera la negación o la afirmación: por ejemplo, cuando quiere tener una cierta noción sobre el alma y una vez lanzada en su búsqueda, y tratando de entender qué es el alma, vacila y escogita si hay que concebirla mortal o inmortal, corporal o incorpórea, y así en todo; una tétrada, la sensación, ya que la tétrada ponía de manifiesto en los sensibles el volumen y la sensación es el más corpóreo de los conocimientos del alma, pues capta lo divisible, y sin cuerpo no puede conocer nada. No debe extrañar que dejemos de lado la imaginación: está incluida en la sensación, puesto que recibe de ella sus principios.

DIMENSIONES IDEALES

13. *In De anima, I, 2, 404 b 19*, p. 78, 28 - 79, 9

Es decir, del uno mismo y del uno primordial. «Y de la primera longitud, anchura y profundidad». Ya hemos dicho que el viviente en sí se compone de la primera unidad, díada etc., y que lo que le sigue, por analogía, de la segunda y de la tercera. Pero la díada y la tríada y los siguientes números se predicaban bien de una cantidad discreta, por ejemplo, cuando se aplican a los mismos números, o también de una continua, por ejemplo, cuando las estudiamos en la línea o en la superficie[18]. En este paso está tratando sobre cantidades

[17] cf. textos n. 24 y 25.
[18] cf. *In De anima*, p. 77, 5 - 20, cf. texto n. 12.

continuas. Pero hay que saber que designó a cada una de estas magnitudes por aquello en que sobrepasa a la anterior: a la línea longitud, porque sobrepasa en longitud al punto; a la superficie anchura, porque sobrepasa en ello a la línea; al sólido profundidad, porque por ella se distingue de la superficie. Pero la superficie tiene también longitud, y el sólido anchura y longitud. Ahora bien, no sólo la cantidad continua consta de la tétrada, sino con mucha mayor razón la cantidad discreta: porque si todo número posterior a la década se reconduce a ella, y si el principio de la década son la unidad, la díada, la tríada, la tétrada, la tétrada será, entonces, principio de la cantidad continua y de la discreta.

14. *In De anima, I, 2, 404 b 21*, p. 79, 11 - 16

«Lo demás», o sea, lo que sigue al viviente en sí, «de la misma manera», es decir, por la misma analogía, proviene de la unidad, la díada, la tríada, la tétrada, como ya queda dicho[19], pero no de la primera, de la que procede el viviente en sí o los demás modelos, como lo bello en sí, el hombre en sí, y de modo semejante en las demás cosas[20]. Hay una variante «las demás de modo semejante»: se correspondería esta con la segunda interpretación: las otras ideas, la del hombre, la del mensajero.

15. In De generatione et corruptione, I, 2, 316 a 12, p. 27, 2 - 19

Utilizando estos argumentos Platón intentaba mostrar que había magnitudes indivisibles. Dice así: si toda magnitud es divisible, también el triángulo en sí, que es la idea del triángulo, será divisible: y habrá, entonces, algunas cosas anteriores al triángulo en sí, en las cuales éste se descompondrá, lo cual es imposible, que haya algo anterior a la idea. Si, pues, el triángulo en sí no es divisible, hay, entonces, algunas magnitudes que son indivisibles.

Pero esta tesis, que hay magnitudes indivisibles, parece que nunca la sostuvo Platón en parte alguna, sino que o Aristóteles lo cuenta tomándola de las conversaciones no escritas o, lo que es más proba-

---

19 cf. *In De anima*, p. 77, 5 - 20, cf. texto n. 12.

20 Que siguen al viviente en sí y a los otros modelos.

ble, algunos de los tenidos por platónicos expusieron tales argumentos. No es, en efecto, probable que Platón se haya dedicado a la matemática de esta forma y, puesto que sabía que todo segmento de recta puede ser dividido en dos partes iguales, que afirmara que hay magnitudes indivisibles, a no ser en el sentido en que sostenía que los triángulos, con los que componía los volúmenes, son indivisibles para poder ser transformados y resueltos en otras figuras. En efecto, todas las figuras rectilíneas se resuelven en triángulos (el rectángulo se divide en dos triángulos por medio de la diagonal ▭, el pentágono en tres ⬠ y las demás figuras de modo semejante, pero el triángulo no se divide en otras figuras, sino sólo en líneas rectas. Tal vez por eso, pues, sostenía que había magnitudes indivisibles.

IDEAS

16. *In Physicam, III, 4, 203 a 6*, p. 391, 13 - 16

También Platón, al colocar lo infinito en las ideas, pensaría sin duda en el infinito potencial, por tener una capacidad infinita de dirigir las cosas de aquí.

17. *In Physicam, III, 6, 206 b 33*, p. 476, 10 - 12

Continúa Aristóteles, si lo infinito envuelve, está no sólo en los sensibles, sino también en los inteligibles (Platón, en efecto, sostenía que estaba también en las ideas).

18. *In Anal. post. I, 22, 83 a 22*, p. 243, 13 - 25

Si Platón hubiera supuesto que las especies son razones demiúrgicas presentes en el interior del demiurgo[21], Aristóteles no se hubiera opuesto a ello una y otra vez haciendo las mismas críticas. Y, aunque hubiera querido decir esto mismo, que Platón entendía así las ideas, otros las concebían mal. Pero en realidad no hace esto

[21] cf. Alcinoo, 164, 27 - 31; cf. Armstrong, 1960.

Aristóteles, sino que tiene todo el aire de atacar frontalmente esta doctrina: en la *Metafísica*[22] dedica muchas y largas refutaciones a esta doctrina, no a los que la interpretan mal. Y se cuenta que incluso en vida de Platón se le opuso Aristóteles encarnizadamente en este tema. Y es que en verdad Platón no parece afirmar que las especies son razones que están sin más en el interior del demiurgo, sino que, al concederles una existencia por sí, también afirma que lo igual en sí, el animal en sí y demás tienen una realidad *[23]con respecto a los cuales y de ellas como modelos el demiurgo formó las cosas de aquí.

19. *In Physicam, II, 2, 193 b 35,* p. 225, 25 - 226, 11

De modo que podría parecer que no está bien afirmar que las especies no están separadas en la definición y en la concepción, a menos que se considere a las especies como sustancias, pero si se llama sustancias a las especies y las sustancias físicas están compuestas del sustrato y de la especie, es imposible concebir tales sustancias aparte de la materia. Esto es lo que parecen hacer los que proponen las ideas: hablan, en efecto, del hombre en sí y del caballo en sí, pero en el momento mismo de pensar el hombre en su hipóstasis, he captado ya su forma en la materia y el compuesto de ambos. De modo que, puesto que los que proponen las ideas no simplemente proponían la definición de hombre o la definición de caballo sin la materia, sino al hombre en sí y al caballo en sí, explica muy bien Aristóteles que tal tipo de especies, es decir, las sustancias compuestas, no es posible separarlas ni siquiera mentalmente de la materia, sino que si uno pretendiese concebirlas y separarlas, por necesidad captaría también inmediatamente la materia. Así, pues, como decía, hay que atender a que él llama especies a las sustancias no como si fuese esto una opinión suya, sino como algo derivado de los que proponen las ideas. Pues al decir «hombre en sí» y «caballo en sí», ¿qué otra cosa proponen sino la sustancia del hombre y la sustancia del caballo y demás? Afirman que tales sustancias están en su hipóstasis propia sin la materia, lo cual es, como acabamos de exponer, imposible de concebir ni siquiera mentalmente por la naturaleza

---

[22] cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 a 33 - 992 b 1, cf. texto n. 3;

[23] De aquí hasta el final el texto está corrupto.

misma de la materia. Por tanto, no separan de la materia ni siquiera las especies que en su concepto están separadas de la materia en su hipóstasis, lo cual es absurdo.

20. *In Nichomachi Arithm. introd.* cap. 44, p. 439, 6 - 16

En efecto, él[24] es el único que siempre es y siempre es de la misma forma, de ahí también que él sea sustancia auténtica[25]. Y el llamar auténtica sustancia a esta eso[26] es algo platónico, porque eso es también auténtico ser. Y llamarlo lo inteligible en sí únicamente no significa sino que es exactamente inteligible e inmaterial, no aplicado a la materia. Y así también Platón designando homónimamente a las ideas y a sus imágenes en las cosas sensibles acostumbraba a añadirles el «en sí», animal en sí, hombre en sí, etcétera, significando con el añadido de la antonomasia lo que en cada tipo de cosa era lo auténtico y primero; las cosas sensibles, en cambio, eran predicadas a partir de ellas homónimamente y no auténticamente, sino a manera como la imagen se refiere al arquetipo.

MATEMÁTICAS

21. *In Nichomachi Arithmet. introd.*, cap. 34, p 429, 10 - 433, 4

Sin duda, Platón y los pitagóricos[27] llamaban números a las especies, porque, de la misma manera que el número es medida y delimitador de aquello de que es número, así también todas las especies son definidoras y medidoras y definen y ordenan a la materia, que es indeterminada y desordenada. Así, pues, puesto que los números son imágenes de aquellas especies, por eso la aritmética es la primera ciencia[28]. Y por eso también la poesía dice que Atenea trabaja la

---

[24] El número inteligible presente en la mente del demiurgo, cf. 439, 2 - 3.

[25] Variante textual: «En efecto, él, el número presente en el demiurgo, es el único que siempre es y siempre es de la misma forma, de ahí también el llamarlo sustancia auténtica».

[26] El mundo inteligible eterno.

[27] Sobre y este y los otros dos textos que le siguen, cf. Asclepio, texto n. 29.

[28] La prioridad ontológica, gnoseológica y pedagógica de la aritmética con respecto a las demás ciencias del *quadrivium* (geometría, música, astronomía) se basa, según Filópono, en dos criterios: 1) en el carácter conformador del número, p. 429, 10 - 14; 2)

madera, que Hefesto forja el bronce y que Apolo se ocupa de la música, de los arcos y de la medicina y que cada uno de los demás dioses tiene el cuidado de una actividad diferente, no en el sentido de que practiquen técnicas manuales (esto sería algo completamente mítico), sino porque las razones y los modelos de todas estas artes están en ellos, lo mismo que el médico tiene en sí las razones de las enfermedades, aunque él no esté enfermo. En este sentido, pues, es primera la aritmética.

Y es anterior también según los demás criterios comúnmente utilizados. Y hay que saber que llamamos primero por naturaleza a lo que con su eliminación elimina a otras cosas, pero que no es eliminado cuando ellas son eliminadas, y a lo que es introducido[29] cuando otras cosas son introducidas, pero él no las introduce cuando él es introducido. Así decimos que el animal es anterior por naturaleza que el hombre, puesto que, si se elimina el animal, también se elimina el hombre, pero eliminado el hombre no se elimina el animal; a su vez, cuando se introduce el hombre, se introduce con él completamente también el animal, pero con la introducción del animal ya no se introduce el hombre. Pues bien, de la misma manera ocurre en estas cuestiones: si se elimina la aritmética, se elimina también la geometría: que al no haber el número no hay lo unitario en potencia, ni la potencia al cuadrado, ni la potencia al cubo ni siguientes y, al no haber estas, tampoco habría línea ni superficie ni magnitud ni, en resumidas cuentas, figuras, una de las cuales, el círculo, está constituido por un sólo tipo de línea, otras por dos, como el semicírculo, otras por más rectas, como las de tres aristas, las de cuatro y demás. A su vez la aritmética es introducida por la introducción de la geometría: porque ¿cómo se iba a poder explicar el octaedro, el cuadrado, el doble y el triple sin la existencia previa de la aritmética? Que si no hubiera un cuatro, no habría un cuadrado, ni triángulos si no hubiera el tres, ni el octaedro sin la preexistencia del ocho, pero es que tampoco el doble ni el triple, puesto que estos conceptos son aritméticos: también sobre este tipo de conceptos trata el geómetra en el V libro[30].

---

en el criterio de fundamentación asimétrica, p. 429, 22 - 430, 2. Ambos criterios son platónicos.

[29] El criterio de la introducción es nuevo: los escritores anteriores sólo hablaban de la eliminación asimétrica. Filópono los hace equivalentes.

[30] Euclides, que en sus *Elementos de geometría* dedica el libro quinto a la aritmética.

Ha quedado demostrado, pues, que la aritmética es anterior a la geometría. Pero también a la música, si es que lo que es por sí mismo es anterior a lo relativo[31]. De modo que, si la aritmética es una ciencia por sí y la música consiste en el tratamiento de la relación a otro, será, entonces, la aritmética anterior a la música. De lo contrario ¿cómo iban a producirse las razones musicales, que son una la de cuarta, otra la de quinta, otra la de octava o doble octava si no existiera el número?[32](...).

Pero la aritmética también es anterior a la ciencia de las esferas. Puesto que lo inmóvil es anterior a lo móvil[33] y puesto que quedó demostrado que la geometría versa sobre lo inmóvil y la astronomía sobre lo móvil, consiguientemente la geometría es anterior a la astronomía. Pero si ha quedado demostrado que la aritmética es anterior a la geometría, será también, por tanto, muy anterior a la astronomía. Planteado de otra manera, ¿cómo podríamos nosotros descubrir las distancias de los astros entre sí, si no es con algún número? Pero ¿qué digo entre sí, cuando ni siquiera los podríamos conocer en sí mismos? Que sus precesiones y retrogradaciones, sus levantes y ponientes, etcétera, los conocemos por medio de números. Y es que el número está al acecho, porque, siendo Venus ahora la tarde, tras poco tiempo será aurora[34], e igualmente en los demás astros.

Ha quedado, por tanto, completamente demostrado que la aritmética precede a todas las ciencias, de modo que también la enseñanza debe empezar por ella.

22. *In Nichomachi Arithm. introd.*, cap. 40, p. 435, 13 - 16

Lo inmóvil es anterior a lo móvil. Ahora bien, lo inmóvil lo investiga la geometría, lo móvil la astronomía: la geometría es, por

---

[31] Por sí - relativo es una variación dentro del criterio de fundamentación asimétrica. Por sí - relativo son ambas categorías platónicas, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 9, 990 b 19 - 22, cf. texto n. 3, y texto n. 43; *Divisiones aristotélicas*, cf. texto n. 4; Sexto, *Adv. math.*, 263 - 268; Diógenes Laercio, III, 109, cf. texto n. 8; Hermodoro en Simplicio, textos n. 16 y 17.

[32] Sigue un tratamiento de los acordes musicales desde esta perspectiva, cf. p. 430, 17 - 432, 20.

[33] Móvil - inmóvil es otra variación dentro de la fundamentación asimétrica; ambas son categorías también platónicas.

[34] Una variante textual: «después de tantos días será autora».

tanto, anterior a la astronomía, y la aritmética precede a la geometría; por tanto, la aritmética es muy anterior a la astronomía.

23. *In Nichomachi Aritm. introd.* cap. 41, p. 435, 18 - 436, 9

Pero la aritmética es anterior a la astronomía no sólo porque los movimientos de los astros tienen una armonía bien proporcionada. Se podría sostener esto[35] o porque cada uno de ellos tiene su movimiento peculiar ordenado y armonizado o porque sus movimientos respectivos tienen una cierta razón musical en su conjunto o también porque, según los pitagóricos, por su movimiento armonizado se produce una melodía concorde que, afirman, nosotros no percibimos por su continuidad ininterrumpida.

Pero esto es falso y completamente inútil. Resumiendo, la aritmética es anterior a la ciencia de las esferas no sólo por eso, sino porque los levantes y ponientes y todos los demás movimientos de los astros son investigados con métodos y cantidades aritméticas. Por tanto, sabiendo que es anterior, madre y nodriza de las demás, con razón la enseñamos antes que las demás.

24. *In Analytica posteriora I, 7, 75 b 12*, p. 102,12 - 23

Con «los dos cubos son un cubo» pretende decir Aristóteles cómo es posible que dos cubos formen un solo cubo. Sin duda, apunta a la siguiente anécdota tan traida y llevada. La divinidad en un oráculo les indicó a los delios, que padecían una peste, que cesaría la peste, si duplicaban su altar: este era el cubo. Ellos, tomando otro cubo igual, lo colocaron encima del altar. Como la peste no cesaba, la divinidad les significó en otro oráculo que no habían hecho lo que se les había ordenado: les había ordenado duplicar el altar, pero ellos habían colocado un cubo sobre otro cubo. Por eso, se llegaron a Platón a preguntarle cómo podrían duplicar el cubo. Platón les dice: «la divinidad parece reprocharos vuestra despreocupación por la geometría». Y les dice que se encontraría la duplicación del cubo, si logran encontrar dos medias proporcionales a dos segmentos de recta dados. Y propuso este problema a sus alumnos. Al me-

---

[35] Variante textual: «Sostiene esto porque...»

nos, algunos de sus alumnos escribieron sobre la construcción de estas medias proporcionales[36].

ALMA

25. *In De anima, I, 2, 404 b 21*, p. 79, 20 - 80, 14

Es decir, vuelve a construir el alma otra vez con otro tipo de ensayo a partir estos mismos números[37]. Porque pensando que unos entes son inteligibles, otros epistémicos, otros opinables y otros sensibles, atribuye el uno al intelecto, por ser el que capta los inteligibles: que es indivisible, completamente semejante a sí mismo y conoce las cosas intemporalmente con una primera aprehensión; el dos a la ciencia, pues el conocimiento científico es compuesto, ya que hay en él un silogismo, pero procede de forma unitaria y no variada, es decir, no de una manera distinta cada vez, sino siempre en la verdad y conservando su identidad, recorriendo un único camino desde las premisas al final, la conclusión. Asignó el número tres a la opinión, pues no procede esta de modo unitario, como la ciencia, ya que hay opinión verdadera y falsa, mientras que la ciencia es sólo verdadera. Ya hemos dicho de qué manera el número tres es el apropiado a la opinión. El cuatro lo asigna a la sensación por la causa antedicha.

Decía, pues, que por eso el alma se compone de estas, la unidad, la díada, la tríada, la tétrada, y que conoce todo por su afinidad con todo ello. Pero ¿por qué dice Aristóteles que Platón llamaba uno a la inteligencia, dos a la ciencia, pero no dice por qué llamó tres a la opinión, sino que dice «el número de la superficie»? En nuestra opinión, porque el uno y el dos no son números. Para quien acepta la definición de número como «pluralidad compuesta de unidades», el dos sí le parecerá que es un número. Pero en realidad no es así, porque no es una pluralidad de unidades, ya que la pluralidad comienza en el tres. La prueba es que todo número se hace mayor si se le multiplica que si se le suma, por ejemplo, tres más tres son seis, pero tres por tres son nueve, y así en los demás. En cambio, la unidad si

---

36 cf. Eutocio.

37 cf. Los decádicos, basados en la *tetractys* , cf. *In De anima*, p. 78, 7 - 26, cf. texto n. 12; y n. 25

se la multiplica es menor que si se la suma: uno más uno es dos, pero uno por uno es uno. Y el dos queda igual si se le multiplica que si se le suma: dos más dos y dos por dos dan ambos cuatro. Por tanto, el uno y el dos no son números: los primeros números son la triada y la tétrada, el uno de los impares, el otro de los pares. La mónada y la díada son principios de los números.

26. *In De anima, I, 2, 404 b 24*, p. 80, 17 - 81, 13

Hay que forzar un poco la expresión para que quede más claro lo dicho en esta frase. «Se decía que las especies son números y principios de los entes y están compuestas de elementos» «Se decía que las especies son números y principios de los entes»: está claro que no llamaban especies de los entes a los números estos que utilizamos entre nosotros corrientemente, sino que llamaban números a las especies. Y con ellos explica lo dicho, o sea, por qué el alma procede de la unidad, de la díada, tríada y tétrada. Pues, dice Aristóteles, llamaban números a las ideas y modelos de los entes: y estos números están compuestos de los elementos, la unidad, la díada, la tríada, la tétrada. Ya hemos dicho que llamaban a las ideas números decádicos, porque la década se compone de ellos[38]. Y hay ideas de los inteligibles, de los epistémicos, de los opinables, de los sensibles. Esto es lo que significa «discierne las cosas unas con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión, otras con la sensación»: pues lo semejante se discierne por lo semejante. De modo que, si las especies de las cosas están compuestas de la unidad, la díada, la tríada, la tétrada (que estos son los elementos de las ideas), y el alma conoce todo, entonces es verosimil que construyeran el alma con los elementos de los entes, para que lo semejante conozca lo semejante. Después de todo lo dicho es evidente para nosotros que los que introdujeron las ideas y afirmaron que son principios de los entes les atribuyeron a su vez a ellas otros principios, a saber, la unidad, la díada, la tríada, la tétrada. Por eso, al decir «los números eran llamados las especies de las cosas» añade «y están compuestas de los elementos». Ya antes había dicho «el viviente mismo está compuesto de la idea misma del uno» etc.: el viviente en sí es idea y modelo.

[38] cf. texto n. 12.

«Estos números son especies de las cosas». Puesto que antes había dicho que los números son especies, para que no se piense que habla de los números comunes, los que se cuentan con los dedos, después de decir a continuación «discierne las cosas unas con el intelecto, otras con la ciencia, otras con la opinión, otras con la sensación», añade «estos números son especies de las cosas». Con «estos números» se refiere a las especies: intelecto, ciencia, opinión, sensación, pues lo mismo que hay un viviente en sí, hay también el intelecto en sí, la ciencia en sí, e igualmente la opinión y la sensación, y estas son ideas de las cosas inteligibles, científicas, opinables y sensibles. Así, pues, el alma tiene en sí estas especies para ser capaz de captar las cosas: pues es evidente que discierne y conoce cada cosa según su especie propia.

27. *In De anima, III, 4, 429 a 20*, p. 523, 24 - 26

Según esto no es posible que la naturaleza del intelecto sea tal como para contener en acto las especies de los inteligibles, como piensa Platón, sino sólo en potencia, porque él mismo es especie y sólo su esencia es en acto.

COSMOS

28. *In Physicam, I, 7, 190 b 23*, p. 162, 4 - 163, 2

Hay que saber que ya antes de Aristóteles Platón afirma que hay dos maneras por las cuales es posible llegar al conocimiento de la materia. Una, por abstracción, por ejemplo, cuando afirmamos que la materia no es ni caballo ni hombre ni, en suma, cuerpo alguno, sino algo distinto al margen de ellos que les subyace a todos. Dice que de esta manera conocemos también la primera causa: en efecto, no es posible afirmar nada de ella, sino que nos hacemos con su conocimiento por abstracción, diciendo que no es ni cuerpo ni alma ni intelecto ni ninguna otra cosa, sino algo al margen de ellos y suprasuperior a todos. Por eso, dice también que la materia se desasemeja y se asemeja a lo primero, se asemeja en cuanto ambos son pensados por abstración de todos los entes; se desasemeja en cuanto, al hablar de la materia, sostenemos que no es ninguno de los entes, sino otra cosa peor que todos ellos y que les subyace a todos, mientras que lo

primero no es ninguno de los entes por ser mejor que todos y porque los transciende a todos. Por tanto, la semejanza es desemejante: en un caso es abstracción hacia lo mejor, en el otro hacia lo peor, la semejanza según lo informe, pero desemejantemente porque lo uno está por encima de la forma, pero la otra es peor que según la forma. Este es, pues, una de las maneras de conocimiento de la materia.

La segunda lo es por analogía, de la que también se sirve aquí Aristóteles, porque la misma razón que tiene el bronce para con todos los intrumentos broncíneos y la madera con todos los instrumentos de madera, esa misma tiene la materia para con todos los entes: y de la misma manera que si quisiéramos describir a un ciego la naturaleza de la madera, le conduciríamos a la noción de la madera diciéndole que es madera lo que no es ni cama ni puerta ni ábaco ni ninguno de los instrumentos de madera, pero que está en todos ellos y que sin tener en su esencia la forma de ninguno de estos puede por naturaleza recibirlos todos, de la misma manera reconduciremos también a la noción de la materia diciendo que no es ninguna de las especies naturales, pero que está extendida y subyacente por todas ellas: esto es la materia. Por eso, Platón afirmó que era captable «por un razonamiento bastardo»[39], porque es imposible hacernos con su sustancia y saber qué es, pero tenemos una noción de ella por abstracción de las demás cosas y por analogía.

29. *In Physicam, I, 9, 191 b 35*, p. 182, 16 - 184, 14

Platón llegó a la noción de materia. Pues, argumenta Aristóteles, si afirma que es nodriza y receptora de las especies, siendo distinta de todas las especies, y afirma con ello claramente esto mismo: «recibe, en efecto», dice Platón, «todas las cosas y nunca en modo alguno asume la misma forma de ninguno de los que entran en ella»[40]. Con lo cual roza la naturaleza de la materia, puesto que es informe y sustrato de todas las cosas, pero dió de ella una explicación «no suficiente», ya que no la distinguió, como nosotros, de la privación. Nosotros, en efecto, afirmamos que, aunque en el sustrato sea algo idéntico a la privación, con todo se distingue en la definición, y la distinguimos también en nuestro uso, y porque la materia sostiene la

[39] cf. Platón, *Timeo*, 52 b.
[40] cf. Platón, *Timeo*, 50 b.

especie que adviene, pero la privación no la sostiene. Pero, aunque parezca que Platón habla de tres principios, lo grande, lo pequeño y, además, incluso el uno[41], al que llamaba especie, con todo resumía en la materia a ambos, lo grande y lo pequeño (aunque dos en el nombre, sin embargo, los predica de una sola realidad: llamaba, en efecto, a la materia grande y pequeño). De modo que no introducía de la misma manera que nosotros la tríada de los principios: nosotros, aunque afirmamos que la materia y la privación son lo mismo que el sustrato, con todo sostenemos que son diferentes en su definición, pero él decía no sólo que lo grande y lo pequeño era idéntico en el sustrato, sino también en su definición, que la diferencia era sólo nominal, como ocurre en las cosas poliónimas. Pero si se afirmara que para Platón no significan lo mismo lo grande y lo pequeño, sino que se predican de cosas diferentes, sin duda con eso no habrá mostrado aún que el primero lo aplicaba a la materia, el otro a la privación, sino que, aunque concediésemos que para Platón una cosa significa lo grande y otra lo pequeño, con todo estarían semánticamente referidos a dos materias, con lo que en modo alguno estarían distinguidas la privación de la materia. Y es que pensar que Platón creía que la privación no era nada absolutamente es una simpleza: por lo menos, él es el que afirma que el no ser es algo[42], con lo cual no deja de ser un ente, y, si afirma que la materia no tiene especie alguna, sabía sin duda que la privación de las especies le era inherente; de modo que no ignoraba que la privación existe. Además, sostiene también él que todas las cosas tienen una forma, y que se generan por participación en ella y desaparecen por su pérdida, con lo cual la pérdida de la especie es la privación de la especie. Así, pues, si existe la privación y nada dice sobre ella, fue o por pensar que era idéntica a la especie o a la materia: pero no pensó que era idéntica a la especie (pues sería al mismo tiempo cosas contrarias); luego es razonable que pensara que es idéntica a la materia. Pero si la consideraba idéntica a la materia, era idéntica tanto en sustrato como en definición, o idéntica sólo en el sustrato, pero distinta en la definición. Pues bien, si la concibió distinta en la definición, como también nosotros, hubiera sido conveniente que las hubiera delimitado y separado, pero, si parece que no ha hecho esto, es evidente sin duda que la concibió idéntica a la privación tanto en el sustrato como en la definición.

---

[41] cf. texto n. 1.
[42] cf. Platón, *Sofista*, 256 d - 257 c.

Esto es, pues, lo que piensa Aristóteles. Pero que Platón no pretendía que la materia fuese idéntica a la privación - aunque no es posible encontrar que él manifieste con esta claridad que sabía que la materia es distinta de la privación -, es claro por todo lo dicho: si sostiene que la materia es madre, nodriza y receptora de las especies y no tiene ninguna especie de los entes que entran en ella, es evidente que tiene privación de las especies. Así, pues, cuando recibe las especies, no podría sin duda al mismo tiempo tener también la privación de las mismas cosas que recibe: ocurriría, en efecto, ser y no ser al tiempo. Con lo cual, al recibir las especies, acaba con su privación, pero, entonces, es que era distinta de la privación. Y si afirma que todas las cosas tienen forma, que se generan por participación en la forma y desaparecen por la pérdida de la forma y que desaparecida la forma queda la materia, y que la pérdida de la forma no es otra cosa que la privación de la forma, es que antes de la desaparición de la forma la había separado ya de la privación; de modo que pensó que la materia es distinta de la privación. Y no hay que admirarse de que no diga de manera tan clara en la expresión como Aristóteles que la privación es distinta de la materia en la difinición: es el propio Aristóteles el que dice que no hubiéramos podido tener nosotros un conocimiento tan articulado de los problemas, si no hubiéramos recibido de los más antiguos los principios y las semillas de la investigación: y nada admirable hay en que, si los demás nos han dado el impulso en el conocimiento de las cosas, nosotros ampliemos y rectifiquemos lo recibido de ellos.

30. *In Physicam, I, 9, 191 b 36,* p. 185, 8 - 14

Con lo cual Platón no salvaguarda la naturaleza de la materia al afirmar sin más que es no ente, a partir de la cual surgen las cosas generadas, y que en cierto sentido es, pero en otro no es: es, en efecto, en potencia, pero no en acto, y por sí es ente, pero por accidente es no ente, por tener la privación, que es por sí no ente. Ya se ha dicho antes lo suficiente sobre estas cuestiones[43], que Platón consideraba a lo inteligible el ser, y que en modo alguno introdujo el no ser en absoluto, sino el no ser por alteridad.

[43] cf. texto n. 29.

31. *In Physicam, I, 4, 187 a 18*, p. 92, 20 - 93, 12

Igualmente Platón y cuantos proponían uno al elemento[44], y producen a partir de él las demás cosas por condensación y rarefacción, establecen tres principios, los contrarios y el uno[45] (como afirma el propio Aristóteles a continuación), pero Platón se explicó de manera diferente a los demás sobre los modos de estos principios. Los demás afirman que el uno es el sustrato y la materia, y los contrarios diferencias formales del sustrato (en efecto, el sustrato genera los cuerpos dominado unas veces por la condensación, otras por la rarefacción), Platón, en cambio, hace de los contrarios, es decir, lo grande y lo pequeño, materia, y del uno especie que sobreviene a la materia y produce los cuerpos. Sabemos que Platón era pitagórico y que los pitagóricos hablaban siempre de modo simbólico, puesto que también ellos llaman a la materia la «díada indeterminada». En efecto, puesto que la especie es delimitadora y unificadora, y la materia es indeterminada y causa de dispersión en las especies (puesto que, al recibir a los entes que son por naturaleza sin dimensiones los dimensionaliza[46]: al recibir al hombre, que es por sí mismo en su definición indivisible y sin dimensiones, lo dispersa cortándolo en partes diferentes: al menos, lo que pueda quedar del esperma genera al hombre entero, ya que las razones del animal estarían inherentes indivisiblemente en todo el esperma y en cualquiera de sus partes), por eso apuntaban con la díada a la materia, y luego porque la materia recibe antes que a la demás cualidades a la cantidad (en efecto, ante todo, es cuantificada y es generada como triplemente dimensional), por eso Platón llamó a la díada «grande y pequeño». De modo que la llamó «díada» por la indeterminación de la materia y por no tener ningún límite propio (en efecto, la díada fue la primera en recibir la división de la unidad), y por recibir ante todo la cantidad y por ser esto la especie más próxima de la materia, «grande y pequeño»: que esto es propio de la cantidad.

---

[44] Sustrato: la materia.

[45] cf. texto n. 1.

[46] Filópono se opone aquí a Aristóteles, *Metafísica*, XIII, 9, 1085 a 7 - 8, cf. texto n. 65, que afirmaba que lo primero generado son los números y, después, las dimensiones ideales, mientras que en Filópono la delimitación primera de la materia es su cuantificación y su cuantificación es su dimensionalización espacial, y sobre estas dimensiones espaciales se apoyarían las cualidades. En qué medida en este informe Filópono está influido por sus propias concepciones geomátricas y físicas es difícil de averiguar; sobre esas concepciones y su evolución, cf. R. Sorabji, 1987, p. 8 - 23.

32. *In Physicam, IV, 1, 209 a 13*, p. 512, 10 - 11

Platón parece defender que el lugar es la materia.

33. *In Physicam, IV, 2, 209 a 31*, p. 515, 24 - 516, 26

Por eso, continúa Aristóteles, también Platón en el *Timeo*[47] afirma que lo participante y el campo es uno y lo mismo, y lo participante significa para él la materia: en efecto, si la materia es algo participativo y lo participativo es el campo y el campo no es otra cosa que el lugar, entonces Platón sostenía que la materia es el lugar. Y si en el *Timeo* llamó de otra manera a la materia, denominándola lo participativo[48], y en las conversaciones orales la llama lo grande y lo pequeño, en nada habremos cambiado, salvo en que afirma que lo participativo es el campo y el lugar.

Así, pues, todos los demás, continúa Aristóteles, sobre el lugar sólo declararon que existe, pero fue Platón el único en intentar decir qué es cuando afirma que la materia es el campo y el lugar. Por tanto, Aristóteles, como tiene costumbre, refutando sólo la literalidad critica razonablemente a Platón por afirmar que la materia es lugar, pero es manifiesto que no se trata del lugar sobre el cual estamos ahora nosotros tratando, el receptor de los cuerpos compuestos, al que Platón llamaba materia, sino que llamaba a la materia lugar por analogía con las especies físicas, porque, así como todo cuerpo está en un lugar, así también toda especie física está en una materia. Lo mismo que sin ninguna duda el propio Aristóteles llama en el tratado *Sobre el alma* al alma lugar de la especies: «y bien dicen quienes afirman que el alma es el lugar de las especies»[49], y sostiene que el intelecto es el lugar de las especies inteligibles. Así, pues, también Platón sostiene igualmente que la materia es el lugar de la especies físicas: en efecto, si las especies psíquicas están con relación al alma de la misma manera que las especies físicas con respecto a la materia y el alma es el lugar de las especies psíquicas, también la materia será, entonces, lugar de las especies físicas, en cuanto recep-

[47] La teoría del campo (*chóra*), cf. *Timeo*, 48 e - 53 c.

[48] Platón no llama en el *Timeo* a la materia «lo participativo», sino «campo», «nodriza», «madre», «receptáculo»; es Aristóteles quien hace esa interpretación conjunta tanto del campo del *Timeo* como de lo grande y pequeño de las DNE.

[49] cf. Aristóteles, cf. texto n. 95. [50] cf. texto n. 31.

tora de ellas, que no pueden subsistir sin ella. Y es que la especie separada y extraída es análoga al padre, la materia a la madre, las razones demiúrgicas al esperma, que son entregados a la materia a partir de la especie separada, y las especies físicas que se forman en la materia procedentes de las razones demiúrgicas al feto. Por eso, el *Timeo* llamó a la materia madre, nodriza y receptora, y llama también a la materia lo participativo, porque participa y recibe todas las especies, y únicamente participa, pero no es en modo alguno participada. Y ya está explicado muchas veces en qué sentido la llama grande y pequeño[50], porque, en cuanto receptora de los contrarios y como la primera contrariedad y la más general es la de lo grande y la de lo pequeño, puesto que la materia, nada más ser cuantificada, adquiere dimensiones y la primera contraposición de la cantidad es la de lo grande y lo pequeño.

34. *In Physicam, IV, 2, 209 b 11*, p. 520, 28 - 521, 6

Así, pues, continúa Aristóteles[51], por esta causa, porque el lugar se asemeja al campo, también Platón en el *Timeo* afirma que la materia es algo idéntico al campo; pero el campo es el lugar, con lo cual afirma que la materia es algo idéntico al lugar. Y llama participativa a la materia, como ya he explicado, en cuanto participa de las especies, y sólo participa, pero en modo alguno es participada. Y ya expusimos cómo la llama también campo, por analogía, como también el mismo Aristóteles llama al alma lugar de las especies dianoéticas y al intelecto de las noéticas.

35. *In Physicam, IV, 2, 209 b 13*, p. 521, 9 - 15

Es decir, denominando a la materia de una manera en el *Timeo* y de otra en «las doctrinas no escritas», es decir, en las conversaciones no escritas: en las conversaciones no escritas llamaba a la materia grande y pequeño, como ha contado antes Aristóteles[52], y ya hemos explicado por qué la materia es grande y pequeño[53], pero en el *Timeo* llama a la materia lo participativo, por participar en las espe-

---

50 cf. texto n. 31.
51 Este es un resumen del texto n. 33.
52 cf. texto n. 33.
53 cf. texto n. 31.

cies. El propio Aristóteles puso por escrito las conversaciones no escritas de Platón[54].

36. *In Physicam, IV, 2, 209 b 15*, p. 521, 18 - 25

Pero, continúa Aristóteles, si llama de manera diferente a la materia, con todo sostiene que el lugar y la materia son lo mismo. En efecto, si llama campo a la materia y el campo no es otra cosa que el lugar, es evidente que el lugar es lo mismo que la materia. Pues bien, continúa Aristóteles, mientras que todos los demás se han limitado a decir que el lugar existe, pero ninguno qué es, Platón fue el único en decir qué es el lugar: materia. Y ya hemos explicado que llamaba a la materia lugar, pero no al que estamos ahora tratando nosotros, sino por analogía, porque lo mismo que el lugar es recipiente de los cuerpos, así también la materia lo es de las especies.

37. *In Physicam, IV, 2, 209 b 33*, p. 524, 4 - 16

Critica a Platón el que, al afirmar que la materia es lugar, ocurrirá que las especies y los números estarán en un lugar (en esto son idénticos las especies y los números): si la materia es lo participativo de las especies y la materia es lugar, las especies estarán en un lugar. Sin embargo, a él[55] no le parece que las especies están en un lugar, como el propio Aristóteles dijo antes: y es que Platón pretende que las especies están separadas. De modo que o Platón se equivocó al sostener que la materia es lugar, o se ve forzado a afirmar que las especies están en un lugar, que es lo que no cree.

Contra Aristóteles hemos de decir, en primer lugar, que Platón no sostenía que la materia era lugar de las especies separadas, de las que afirma qe no están en lugar alguno, ni que es participativo de estas, sino de las físicas. Luego, dijimos ya que hablaba del lugar, pero no del lugar sobre el que estamos nosotros tratando, sino por analogía. Y hemos explicado ya numerosas veces también en qué sentido llamaba números a las ideas[56], por su capacidad delimitativa y definidora.

---

[54] cf. *In De anima*, p. 75, 34 - 76, 1, cf. texto n. 12.
[55] Platón.
[56] cf. textos n. 12 y 26.

38. *In Physicam, III, 2, 201 b 16*, p. 359, 20 - 21

Los pitagóricos sostenían que el movimiento es alteridad, desigualdad y no ser[57].

39. *In De generatione et corruptione, II, 3, 330 b 7*, p. 225, 10 - 19

Parménides, al proponer en esto mismo dos elementos, el fuego y la tierra, introdujo la contrariedad de lo caliente y lo frío, afirmando que el agua y el aire son una mezcla de esos dos elementos, lo mismo que Platón. En efecto, también este, al proponer dos principios, lo grande y lo pequeño, propuso un tercero, que afirmaba ser mezcla de la contrariedad de lo grande y de lo pequeño, llamando grande y pequeño a las diferencias específicas sobrevenidas a la materia, las primeras que recibe al ser cuantificada y devenir dimensionada, y llamaba mezcla a la materia no en cuanto resultado de la mezcla de lo grande y de lo pequeño, sino porque en ella, al mezclarse estos entre sí, cada uno se convertía en una parte distinta de la otra.

40. *In De generatione et corruptione, II, 3, 330 b 15*, p. 226, 3 - 30

También Platón, continúa Aristóteles, al proponer, como Parménides, tres principios, concebía a dos de ellos por contraposición de lo grande y de lo pequeño, y al tercero como un intermedio de ambos, que es, dice <Aristóteles>, una mezcla de los dos. Hay que saber que se ha mencionado aquí a Platón no por haber introducido alguno de los cuatro principios antes ya tratados, o sea, caliente y frío, húmedo y seco, sino porque también él, lo mismo que Aristóteles, estudia una contraposición en los principios y, además, por la semejanza de sus razonamientos con los de Parménides: ambos proponían una única contraposición de principios, y lo mismo que Parménides concebía el aire y el agua como un tercero compuesto de fuego y de tierra, así también Platón, al concebir la materia como un tercer principio sostenía que era intermedio de los contrarios, porque sub-

[57] La explicación de esta tesis según la tabla de los opuestos y por ser formas de la indeterminación, cf. *In Physicam*, p. 360, 16 - 361, 22.

yace a ambos parcialmente y, por eso mismo, es también una mezcla de ambos en cuanto que los recibe a unos y a otros.

«Como Platón en las divisiones». Hay que investigar a qué llama Aristóteles «divisiones», en las que afirma que Platón había disertado ordenadamente sobre estas cuestiones[58]. Pues bien, el comentarista Alejandro piensa que las divisiones tenidas como de Platón son apócrifas[59] y dice que Aristóteles se estaría refiriendo a las disputas del diálogo *Sofista*[60], llamando «divisiones» a las clasificaciones que hay allí. Hay que saber, ante todo, que en modo alguno se han transmitido algunas obras tituladas «divisiones» de Platón y que en el *Sofista* no parece Platón hablar de nada de lo que se dice aquí, ni es posible encontrar doctrina alguna de este tipo que él haya expuesto: en suma, no es posible encontrar discutido dialécticamente en ese lugar propósito alguno de Platón sobre esas cuestiones, sólo que expone históricamente diferentes opiniones de físicos. Así, pues, hay que aceptar más bien lo que al final viene a añadir Alejandro, cuando afirma que Aristóteles está hablando de las doctrinas no escritas de Platón, que el propio Aristóteles puso por escrito, y que a estas las llama «divisiones». En ellas, en efecto, Platón propone lo grande y lo pequeño y lo intermedio de ambos[61].

41. *In De generatione et corruptione, II, 3, 330 b 17*, p. 227, 4 - 9

Esto puede estar dicho de Platón y Parménides. Lo mismo que Parménides, al proponer dos principios, forjaba otro, mezcla de ellos, así también Platón, hablando de tres, estudiaba dos por su contrariedad y establecía un tercero intermedio entre ambos. La diferencia entre ambos varones estriba sólo en que Parménides divide el medio en dos, en aire y agua, mientras que Platón lo conservaba indivisible.

---

[58] Los principios grande y pequeño y su mezcla para la generación del mundo físico, cf. *In De gen. et corrupt.* II, 3, 330 b 15, p. 226, 3 - 15, cf. texto n. 39.

[59] Podrían ser las que nos han llegado bajo el título de *Divisiones aristotélicas* o las que recoge también Diógenes Laercio, III, 80 y 109: había abundante material de procedencia académica y aristotélica con estas características, cf. *Divisiones aristotélicas, Introducción*.

[60] ¿Quizás piense Alejandro en Platón, *Sofista*, 249 d - 259 d? Pero la crítica del autor es pertinente a esta posible referencia.

[61] cf. *In De anima*, p. 75, 34 - 76, 1, cf. texto n. 12.

42. De aeternitate mundi, XIII, 17, p. 529, 19 - 530, 7

Que Platón sostiene que no es posible que haya un cuerpo simple además de estos cuatro[62] se puede deducir de lo que escribe en el *Timeo*[63]. Si, pues, Platón afirma que no permite a nadie que sostenga que hay en lugar alguno algún cuerpo simple más bello que estos cuatro (que esto es lo que significa en él «género unitario», para que nadie anteponga el cuerpo celeste a los elementos como algo diferente en belleza: y es que este <cuerpo celeste> no es simple, sino que está compuesto en sí mismo de los cuatro elementos), es evidente por todo esto, creo, para cualquiera que Platón no sólo quiere que haya los cuatro y sólo los cuatro cuerpos, aquellos de que se compone el cosmos entero, sino que adivinatoriamente preanticipó la naturaleza del quinto cuerpo que iba a ser introducida posteriormente en el cosmos por Aristóteles[64]. Pero tal vez fuese mejor decir que ya se percató de su propio alumno, que en las conversaciones comunes le replicaba lo que quería y que no estaba de acuerdo con que el cielo se compusiera de los cuatro elementos, sino que ya había introducido de antemano la concepción del quinto cuerpo, del cual afirma que está hecho el cielo por la diferencia de su movimiento y porque no parece que se produzca cambio alguno por estos movimientos: con la intención precisamente de rechazar la doctrina aristotélica Platón sostuvo que a nadie concedía el que hubiera el lugar alguno cuerpos visibles más bellos que los cuatro tomado cada uno como género unitario.

---

[62] Agua, tierra, fuego y aire.

[63] cf. Platón, *Timeo*, 53 e.

[64] cf. Aristóteles, *De coelo*, I, 2 - 4, 268 b 11 - 271 a, P. Moraux 1985, en la Introducción a esta obra, p. XXXIV - LV.

XXVII
SIMPLICIO (ca. 533 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Otro gran escritor de cuya vida estamos mal informados. Nacido en Cilicia (Asia Menor), sigue los cursos de Ammonio, hijo de Hermias, en Alejandría[1] (entonces, entre 475 - 526 d. C.) y fue también alumno de Damascio[2], sin que podamos precisar la fecha de este aprendizaje.

2. Por presiones del emperador de Bizancio y de la ortodoxia cada vez más cerrada e intransigente, Damascio, Simplicio y otros alumnos del primero deben huir y se refugian en la corte del rey persa Cosroes, que daba hospitalidad a todos los enemigos ideológicos del Imperio, fundamentalmente neoplatónicos y nestorianos. En el 532 se restablecen con un tratado las buenas relaciones entre Cosroes y Justiniano, permitiéndose a los exiliados intelectuales volver. Se discute si Simplicio volvió después de esta fecha a Atenas. Lo más probable es que se retirara con los demás neoplatónicos y con sus alumnos a Harran, pequeña ciudad liberal, en que vivían ya otros neoplatónicos, los sabeos, con los que se integró en comunidad de estudio, de vida y de culto[3].

3. Lo que sí parece seguro es que todas sus obras las escribió después del 532 y, probablemente en Harran. Pasa, junto con Alejandro, por ser el comentarista por antonomasia. Nos ha legado las si-

---

[1] cf. Simplicio, *In De coelo*, p. 462, 20;

[2] cf. Simplicio, *In Physicam*, índice, sub voce «Damaskios».

[3] cf. Agatías, *Historiae*, II, 30, 3 - 32, 5; Sigo en esta información biográfica a I. Hadot, 1987, p. 7 - 22.

guientes obras y comentarios, que por las autocitas pueden ser clasificadas cronológicaamente en el siguiente orden: *Comentario al «De coelo» de Aristóteles*, a la *Física*, a las *Categorías*.

3.1. Se discute desde el siglo XVII si el *Comentario al «De anima» de Aristóteles* que nos ha llegado bajo su nombre es o no auténtico, sin que haya ningún motivo definitivo para resolver esta cuestión[4]. Yo lo he manejado como si lo fuera por la información que puede aportar para las doctrinas no escritas. Estaría escrito después del *Comentario a la «Física»*, pero sin poder precisar su relación cronológica con el *Comentario a las «Categorías»*.

3. 2. *Comentario al «Manual» de Epicteto*, seguramente su obra más monumental.

3. 3. Se ha perdido un *Comentario a la «Metafísica» de Aristóteles*, en donde, entre otras cosas, exponía con detalle las doctrinas no escritas (cf. texto n. 8)[5]. Esto es de lamentar porque, dado el modo sistemático de exposición, la aducción de fuentes y las citas textuales, además de la ampliación de nuestras fuentes que hay en Simplicio, hemos de pensar que se ha perdido una pieza importante en la tradición de las DNE. Un resumen de su propia sistematización lo ofrece en el mismo texto n. 8.

3. 4. Hay constancia de otras obras y comentarios, que no son relevantes para nuestro propósito, como un comentario a Euclides y otro al retórico Hermógenes.

4. Sus comentarios se caracterizan por los siguientes rasgos:

4. 1. Más que un comentario párrafo a párrafo o frase a frase, en donde se suele perder a veces la visión de conjunto, Simplicio es un maestro en compaginar este tipo seguido y secuencial con tratamientos completos de un tema: tiende a convertir cada apartado de los comentarios en una monografía: sobre el tiempo, sobre el infinito, sobre el lugar... Nos aproximamos a lo que pudieran ser capítulos de un gran manual.

---

[4] I. Hadot, 1987, p. 23 - 27, es partidaria de la autenticidad; F. Bossier - C. Steel, 1972, p. 761 - 822, lo consideran inauténtico.

[5] Sobre los problemas también de autenticidad, cf. I. Hadot: «Recherches sur les fragments du commentaire de Simplicius sur la Metaphysique d' Aristote», en 1987, p. 225 - 245.

4. 2. Sus opiniones las expone en conversación permanente con los comentaristas y tratadistas anteriores. Una gran parte de la literatura, de los tratados monográficos anteriores, circula por sus páginas. Hay que resaltar el acierto y la abundancia en la selección de autores (Jenócrates, Eudemo, Moderato, Alejandro, Porfirio, Proclo, además de Aristóteles), casi siempre de la tradición aristotélica y platónica; las citas textuales o casi, no meras referencias. Por todo ello se puede afirmar que, aparte de otros valores intelectuales y teóricos, Simplicio es un tesoro de prácticamente toda la literatura pertinente para nuesttro tema: en él converge la historiografía filosófica griega, lo mismo que en Proclo convergía la tradición filosófica general.

5. La mayor importancia para nosotros estriba en que amplía no sólo las noticias sobre autores que trataron sobre las DNE, sino en la certeza de que las fuentes para nuestro conocimiento de estas doctrinas no se reducen a Aristóteles: Hermodoro (del que cita un texto un par de veces, y sobre el que nos informa que puso por escrito el curso *Sobre el bien* en una obra titulada *Sobre Platón*, y que interpretaría la infinitud de lo grande y de lo pequeño como una especie de lo más y de lo menos, (cf. textos n. 16 y 17): esta interpretación pone en conexión directa las DNE con diálogos como el *Filebo*, donde lo más y lo menos es aducido como caso de la infinitud; en este camino le va a seguir también la interpretación de Porfirio (cf. texto n. 2), que conocía a Hermodoro (cf. texto n. 16); Hestieo y Heráclides Póntico y Aristóteles (cf. texto n. 2), Espeusipo y Jenócrates (cf. texto n. 9). De todos ellos, por lo menos, Aristóteles (cf. texto n. 1), Hermodoro y Jenócrates (habría escrito incluso un libro *Sobre la vida de Platón*, cf. texto n. 35), habrían transcrito el curso *Sobre el bien*. Hasta ahora los escritores que hemos manejado o se limitaban a confirmar con otros textos de Aristóteles la existencia de tales doctrinas (*Sobre el bien* de Alejandro) o daban una información para la que carecíamos del conocimiento de sus fuentes. Por primera vez con Simplicio se diversifican estas fuentes inmediatas, no derivadas.

6. Esta ampliación, tan importante desde el punto de vista historiográfico, no varía sustancialmente nuestros conocimientos. Sólo quiero llamar la atención sobre dos puntos:

6. 1. La clasificación de las categorías según Hermodoro (cf. textos n. 16 y17), que podemos comparar con la de Diógenes Laercio, la de Sexto, las *Divisiones aristotélicas*. Es cierto que es

muy limitado (teoría categorial), pero no por eso pierde nada de su significado.

6. 2. El alcance físico de la discusión de los principios, en especial, el de la díada indeterminada de lo grande y lo pequeño (cf. texto n. 2, 6, 9, 10, 11): esto no significa negar el alcance universal de este principio, sólo subrayar su función a nivel físico, puesto que la inmensa mayoría de las noticias sobre este tema proceden del comentario a al *Física;* y la importancia que Platón concede en la Academia a los modelos matemáticos en la astronomía (cf. texto n. 31). Estas preocupaciones ya las conocíamos también por otras fuentes (Proclo, Filópono), pero aquí se matizan en su alcance y en las fuentes historiográficas.

SIMPLICIO
TEXTOS

INFORMES GENERALES

1. In De anima, I, 2, 404 b 18, p. 28, 7 - 9

Sobre la filosofía: se refiere a las conversaciones de Platón transcritas por Aristóteles en *Sobre el bien,* en cuyos libros relata las doctrinas de los pitagóricos y de Platón sobre los entes[1].

2. In Physicam, III, 4, 202 b 36, p. 453, 13 - 455, 11

«Pero tampoco fuera del cielo están las ideas —dice Aristóteles— por no estar ellas en lugar alguno ni en sitio alguno. Sin embargo, prosigue, lo infinito está tanto en las cosas sensibles como en las ideas».

Dicen, en efecto, que Platón sostuvo que los principios de las cosas sensibles son el uno y la díada indeterminada y al situar la díada indeterminada también en los inteligibles afirmaba que era infinita y al proponer como principios lo grande y lo pequeño decía que eran algo infinito, todo eso en sus conferencias *Sobre el bien,* a las que asistieron Aristóteles, Heráclides, Hestieo y otros colegas de

[1] Esta identificación de las dos obras, *Sobre el bien* y *Sobre la filosofía* aparece también en Filópono, *In De anima*, p. 75, 34 - 76, 3, cf. texto n. 12, y se remonta, seguramente, a su maestro común Amelio, pues ninguno de los dos autores dispone de ninguna de las dos, mientras que Siriano cita textualmente el *Sobre la filosofía,* cf. p. 159, 35 - 160, 3, cf. texto n. 44.

Platón, y pusieron por escrito lo dicho de un modo un tanto enigmático tal y como fue dicho. Pero Porfirio, con el propósito de interpretarlo, escribió sobre todo ello en el *Comentario al «Filebo»* lo siguiente:

> «Platón sostiene que lo más y lo menos, lo vehemente y lo tranquilo son propios de la naturaleza infinita. Porque allí donde se den avanzando en el sentido de la tensión o de la relajación, no permanece quieto ni queda delimitado lo que participa de ellos, sino que continúa hacia la indeterminación de la infinitud[2]. De igual manera se comporta lo mayor y menor, y lo por Platón llamado, como resumen de todo ello, "lo grande y lo pequeño".
>
> Supongamos una magnitud finita, por ejemplo, de un codo, dividámosla en dos partes iguales y dejemos uno de los semicodos sin cortar; cortemos sucesivamente en partes más pequeñas el otro semicodo y añadámoslas al semicodo sin dividir: habrá dos partes en el codo, una que se hará cada vez más pequeña, la otra más grande, y así indefinidamente. Porque nunca llegaremos por cortes sucesivos a una parte indivisible, porque el codo es algo continuo y lo continuo se divide en partes siempre divisibles. Pues bien, este tipo de sección ininterrumpida pone de manifiesto una cierta naturaleza de lo infinito encerrada en el codo, más bien varias, la que avanza hacia lo grande y la que avanza hacia lo pequeño. En estos hechos se capta también la díada indeterminada, compuesta de la unidad que avanza hacia lo grande y la que va hacia lo pequeño.
>
> Y esto ocurre tanto en los cuerpos continuos como en los números. Efectivamente[3], el primer número es la díada, par; y en la naturaleza de lo par queda envuelto el doble y la mitad, pero el uno por exceso y el otro por defecto. Hay, pues, por tanto, en el par exceso y defecto. El primer número par es la díada, pero por sí misma es indeterminada, pero es determinada por la participación del uno: es, en efecto, determinada la díada en cuanto es una cierta forma. Así, pues, son elementos también de los números la díada y el uno, el primero delimitando y dando forma, consistiendo la díada indeterminada en el exceso y defecto».

Casi con estas mismas palabras se expresa Porfirio, intentando explicar lo dicho enigmáticamente por Platón en la conversación *Sobre el bien*, y tal vez porque concordaban con lo escrito en el *Filebo*.

---

[2] cf. Platón, *Filebo*, 24 a - 25 a.

[3] Sigue ahora Porfirio en esta explicación a Alejandro, p. 56, 10 - 12, cf. texto n. 1, no sólo el texto que viene a continuación.

También Alejandro, que certifica que habla a partir de las conferencias de Platón *Sobre el bien* tal como las contaron Aristóteles y los demás compañeros de Platón, escribe lo siguiente[4]:

«Platón, al buscar los principios de los entes, como le parecía que el número era por naturaleza el primero de los entes (en efecto, los límites de la línea son los puntos, y los puntos son mónadas con posición, y sin la línea no hay superficie ni volumen, por más que el número pueda subsistir sin ellos), ya que el número - decía - es por naturaleza el primero de los entes, pensaba que él era principio, y que los principios del primer número eran los principios de todo número. Ahora bien, el primer número es la díada, cuyos principios afirmaba que eran el uno y lo grande y lo pequeño: en cuanto es una díada, encierra en sí la multitud y la poquedad; en cuanto tiene en sí lo doble, la multitud (que cierta multitud y exceso y magnitud es lo doble), en cuanto es mitad, la poquedad. Por eso, sostenía que, de acuerdo con ello, en la díada hay exceso y defecto, y grande y pequeño. Pero en cuanto cada una de sus partes es una mónada y es ella una única forma, la de la dualidad, participa de la mónada. Por eso, consideraba como principios de la díada al uno y a lo grande y a lo pequeño.

La concebía como díada indeterminda porque, al participar de lo grande y de lo pequeño, o de lo mayor y menor, contenía lo más y lo menos. Que al avanzar estos hacia el incremento y la disminución, no se detienen, sino que progresan hacia la indeterminación de la infinitud.

Así, pues, puesto que la díada es el primer número y sus principios son el uno y lo grande y pequeño, por necesidad deben ser estos los principios de todos los entes; de modo que también de todos los entes son principios el uno y lo grande y pequeño, es decir, la díada indeterminada. Que cada número, en cuanto es uno concreto, unitario y determinado, participa del uno; pero en cuanto es divisible y tiene cantidad, de la díada indeterminada.

Sostenía Platón que también las ideas son números. Consecuentemente hacía a los principios de los números principios de las ideas. Y atribuía a la naturaleza de la díada lo infinito, porque lo grande y pequeño, o lo mayor y menor, no está determinado, sino que encierra lo más y menos, que avanza hacia lo infinito».

---

[4] Este texto no es independiente del texto n. 1 de Alejandro, sino un resumen y paráfrasis suyo, como la mención del *Sobre el bien* y el contenido del informe lo prueban, en que Simplicio ha eliminado lo que en Alejandro creaba incomodidad, la reducción categorial (cf. Alejandro, p. 56, 13 - 20); una prueba más de la probidad de Alejandro, que recoge el *Sobre el bien* de Aristóteles.

3. *In Physicam, III, 4, 203 a 10,* p. 458, 10 - 16

Después de exponer qué entendían por infinito los pitagóricos, es decir, lo par, aduce también lo que entendía Platón, «lo grande y lo pequeño», o sea, lo mayor y menor: y es que cada uno de ellos avanza hacia lo infinito. Pero no concebía a cada uno de ellos separada, sino unitariamente, designando por grande y pequeño a lo mismo a lo que también llamaba díada indeterminada, llamando así ya a la materia ya al par de opuestos infinito. Por eso, también la colocaba en las ideas, en el supuesto de que eran números.

4. *In Physicam, III, 6, 206 a 18,* p. 493, 17 - 18

Por eso[5] parece también que Platón piensa en lo grande y lo pequeño como infinito, porque en cada uno de ellos hay una infinitud en potencia.

5. *In Physicam, III, 6, 206 b 27,* p. 499, 3 - 500, 2

Dice Aristóteles que, al menos, Platón, movido por las mismas nociones[6] hace de lo infinito a veces una díada indeterminada, apuntando a su indeterminación y a su avance hacia la infinitud de la división y de la suma, a veces lo llama grande y pequeño, manifestando con «pequeño» el aminoramiento de la división hasta el infinito, y con «grande» su incremento progresivo por adición.

Y una vez de haber explicado la comunidad de nociones, añade a continuación también la divergencia que parece mostrar el razonamiento de Platón[7] en otros aspectos con respecto a dicha noción. Y es que Platón, al colocar el infinito en los principios y considerando principios a los números, si es que concebía a las ideas como principios de los entes y afirmaba que las ideas son números, no podía, entonces, ver en ellas ni lo infinito por división (porque la unidad es indivisible y en ella se detiene la división), ni por adición. Y es que hacía progresar los números sólo hasta la década, lo mismo que tam-

[5] Por la divisibilidad ilimitada en la dicotomía y la adición ilimitada en la suma.
[6] Que los antiguos pitagóricos.
[7] Y el de los pitagóricos.

bién los pitagóricos sostenían que la década es el número perfecto y el número total: después de la década el resto de la serie se produce por ciclos y como por retorno de los mismos números, algo que no ocurre en ninguno de los internos a la década, ni en ninguno de los exteriores, sino sólo con la década: el 20, 30, 100, 1000 son síntesis de tales décadas. Pero podría haber una «división» infinita en las magnitudes y no haber en ellas un infinito por incremento y adición: en las magnitudes no es posible encontrar una cantidad mayor que cualquier otra cantidad. Pero la adición hacia el infinito progresa de una manera, si es que esto ocurre, añadiendo cortes de la división hacia el infinito. Pero, entonces, en los números se da el incremento hacia el infinito, puesto que siempre es posible tomar un número mayor que otro dado. Pero, si el número avanza sólo hasta la década, tampoco es posible en el número una infinitud por adición.

Así, pues, de esta forma parece que de toda evidencia lo infinito es eliminado por quienes hacen de los números principios y los llevan sólo hasta la década. Y si, al afirmar que los números son principios de los entes, proponían la unidad como límite y la díada indeterminada como lo infinito, de una manera principial también estos, es evidente que no eliminaban lo infinito. En resumen, aunque no afirmaban que el número sobrepase la década, no por eso se podría objetar que ellos rechazan lo infinito por adición en el número, ya que, si proponen unidades repetidas una y dos veces y conocen sumas de décadas y Platón cuenta ciclos de almas de mil, de tres mil, de diez mil años, y honra a doce dioses[8], es evidente que, aunque pare de contar los números principiales en la década, eso no impide aumentar el incremento del número hacia lo infinito.

6. *In Physicam, III, 6, 207 a 18*, p. 503, 12 - 18

Al haber afirmado Platón en sus discursos *Sobre el bien* que la materia es lo grande y lo pequeño, a la que también consideraba infinita, y que todas las cosas sensibles son envueltas por lo infinito y que son incognoscibles por tener una naturaleza enmaterializada, infinita y fluyente, dice Aristóteles que de tal razonamiento parece seguirse consecuentemente que también en los inteligibles está el correspondiente grande y pequeño, que es precisamente la díada

[8] cf. Platón, *Fedro*, 246 d ss; 248 c ss.

indeterminada, principio también ésta con el uno de todo número y de todos los entes: en efecto, también las ideas son números.

7. *In Physicam, IV, 2, 209 b 11*, p. 542, 9 - 12

Aristóteles dice que <Platón> llama de una manera a la materia en el *Timeo* y de otra en las conversaciones no escritas: en el *Timeo* la llama lo «participativo» (en efecto, participa «de un modo sumamente difícil de lo inteligible»[9]), y en las conversaciones no escritas la solía lamar «grande y pequeño».

8. *In De anima, I, 2, 404 b 19*, p. 28, 12 - 29, 23

Aristóteles, acostumbrado siempre a relatar y refutar la literalidad de los textos, acostumbraba también a tomar las palabras en el sentido de la mayoría, pero no <creía> que la especialización de estos filósofos eliminaba la verdad, sino sólo el sentido de las palabras, porque veía ya a algunos que erróneamente lo interpretaban como si se refiriesen a los números matemáticos y a las magnitudes geométricas. Pero estos filósofos, que abandonaban el sentido popular de las palabras y que transmitían su filosofía únicamente en círculos de adictos, la daban a entender a los demás por medio de un lenguaje matemático. Las concepciones de estas gentes las he ordenado con mayor claridad en mis comentarios a la *Metafísica*[10]. Ahora expondré sólo lo que hay que recordar para el comentario de estas tesis.

Llaman números a las especies por ser lo primero que se separa de la unificación indivisible (en efecto, lo supraideal está también sobre la separación) y con la década daban a entender la multitud completa de las especies: los primeros principios ideales con la primera unidad y díada, que no son números, y con la primera tríada y la primera tétrada, en cuanto primeros números, la una de los impares, la otra de los pares; por la conjunción de todos ellos surge el número diez. Colocaban después de los números, en el segundo e inferior rango, las magnitudes geométricas antes que las cosas físicas y las reconducían como a sus causas a los números ideales y a los

---

[9] cf. Platón, *Timeo*, 51 a.
[10] Se ha perdido este comentario de Simplicio.

principios de estos: el punto, que no tiene partes, a la mónada; la línea, en cuanto primera dimensión, a la díada; la superficie, con más dimensiones, a la tríada; el volumen a la tétrada. Y llamaban, como se puede testimoniar por lo que cuenta Aristóteles, a la díada primera longitud (no longitud sin más, sino la primera longitud, para indicar la causa), igualmente a la tríada la primera anchura, y a la tétrada la primera profundidad.

Reconducían también a las principios ideales todos los tipos de conocimientos psíquicos: el inteligible a la unidad, por cuanto que queda recogido en una unificación indivisible; el científico a la díada, porque se despliega y avanza desde la causa a lo causado, pero también porque camina sin errar y siempre a través de lo mismo; la opinión a la tríada, porque su poder no se inclina siempre a lo mismo, sino unas veces hacia la verdad, otras a la falsedad; la sensación a la tétrada, porque capta cuerpos. Y es que <hay> en la díada una única dimensión desde una unidad a la otra, en la tríada dos desde cualquiera a las restantes, en la tétrada tres.

Reconducían, pues, a los principios todo lo cognoscible, es decir, los entes, y sus potencias cognoscitivas. Y dividían los entes no por la anchura, sino por la profundidad, en inteligibles, epistémicos, opinables y sensibles, e igualmente los conocimientos en inteligencia, ciencia, opinión y sensación. Pues bien, el viviente por sí se capta en la clasificación de los cognoscibles, al manifestar el mundo inteligible en el que están las ideas en sí, es decir, las primerísimas y sus principios, la idea del uno en sí, la de la primera longitud —la díada en sí—, la de la primera anchura y la de la primera profundidad (que lo primero debe convenir en común a todo), es decir, la tríada en sí y la tétrada en sí.

«Lo demás de modo semejante», dice Aristóteles, indicando por «lo restante», en la división de lo cognoscible, los epistémicos, los opinables, los sensibles, que también estos proceden de principios que son especies, pero ya no de los principios en sí como de elementos, sino de aquellos, sí, pero en cuanto causas separadas en los pares de opuestos peculiares a cada cosa.

9. *In Physicam, I, 4, 187 a 12*, p. 150, 2 - 151, 19

Aristóteles, en efecto, explicó sobre todas estas cuestiones de manera general que «generan lo demás por rarefacción y condensa-

ción produciendo la pluralidad a partir de una única materia». Y, si la condensación y la rarefacción son contrarios, como además la contrariedad más universal es el exceso y el defecto, algo que también Platón consideraba a lo grande y a lo pequeño, es evidente que todos estos ya no pensaban en un único principio, sino en tres, y se servían de la contrariedad, como hará él. Sólo que Platón consideraba a la materia grande y pequeño, testimoniando que todas las oposiciones se le añaden en potencia a partir de esta única contraposición, mientras que los demás consideraban al sustrato, la materia, como uno, y a la condensación y rarefacción, que son contrarios, como diferencias y especies. De modo que todos estos sostenían que había tres principios, los contrarios y otra cosa una. Pero Platón no consideraba la materia como dos principios, grande y pequeño, sino correlativamente, como también como díada indeterminada y asimetría, cuyas partes son el exceso y el defecto, lo mucho y lo poco y la desigualdad, todas ellas apropiadas a la materia. Tal vez es esto lo que Platón trataba de poner de manifiesto por medio de lo grande y lo pequeño: en cuanto que la materia es incorpórea y sin magnitud, por eso, la consideraría pequeña, pero en cuanto causa de todo tipo de volumen y de dimensión la consideraría también por eso grande. (...).

Alejandro dice[11]: «Según Platón, los principios de todas las cosas, incluidas las especies, son el uno y la díada indeterminada, a la que llamaba grande y pequeño, como también recuerda Aristóteles en *Sobre el bien*. Se podría aprender esto también de Espeusipo, de Jenócrates y de otros, que asistieron al curso de Platón *Sobre el bien*: todos lo pusieron por escrito y conservaron así su doctrina y afirman que se servía de estos principios. Y es muy probable que Platón sostenga que el uno y la díada indeterminada es principio[12] de todas las cosas (que es este un razonamiento de los pitagóricos y Platón tiene todo el aire de seguir en muchos puntos a los pitagóricos), pero que afirme que la díada indeterminada, a la que llama grande y pequeño, significando con ella[13] a la materia, sea también principio de las ideas, ¿cómo lo iba a sostener consecuentemente, si Platón ha asignado la materia únicamente al mundo sensible y ha di-

---

[11] cf. In *Metaphysicam*, p. 56, 33 - 35, cf. texto n. 1

[12] Sigo la conjetura de Diels, *archén*, aceptada también por Dörrie - Baltes, IV, 1996, p. 158, no la lectura de los códices, *archás*.

[13] Sigo la lectura de los mss. DE, *dià touto*, no la conjetura de Dörrie - Baltes, IV, 1996, p. 158, *dià toúton* (gen. plural).

cho explícitamente en el *Timeo* que es la apropiada para la generación y que en ella surge lo generado[14]? Incluso afirmó que las ideas eran cognoscibles por el entendimiento[15], mientras que la materia es «sólo creible por un razonamiento bastardo»[16].

10. *In Physicam, I, 6, 189 b 8*, p. 204, 12 - 19

Parece que Platón ha pensado de esta forma cuando propone que lo agente es el uno y el paciente, o sea, la materia, un exceso y defecto al que llama también grande y pequeño, y al afirmar que estos dos son idénticos a la materia. Y es evidente que, si consideraba uno a la causa verdaderamente agente, no era esta un elemento. Pero, si la especie es uno y la materia dos, significando las cosas con números a la manera pitagórica, con razón consideraba una a la especie, en cuanto delimita y define cuanto abarca, y la materia dos en cuanto causa indeterminada del volumen y de la división y dada por naturaleza a los opuestos.

11. *In Physicam, I, 7, 191 a 5*, p. 222, 30 - 33

Esto que dice Aristóteles vale sobre todo para los platónicos, puesto que también Platón hace del sustrato no dos, sino uno, aunque lo denomine con expresiones contrapuestas llamándole grande y pequeño, porque no quiere concebir como sustancia alguna la privación a causa de su capacidad para los opuestos[17].

12. *In Physicam, I, 7, 191 a 7*, p. 230, 29 - 232, 6

Hay que saber que la materia ha de ser aquello en lo que difieren las cosas enmaterializadas de las inmateriales. Y difieren en volumen, dimensión, divisibilidad y demás, no las definidas con medidas, sino

---

[14] cf. Platón, *Timeo*, 27 d, 48 e ss, 49 e, 52 a.

[15] cf. Platón, *Timeo*, 28 a.

[16] cf. Platón, *Timeo*, 52 a - b; una comparación gnoseologica entre ideas y materia, cf. 51 b - 52 a.

[17] Según Simplicio, Platón conoce la privación, pero no la coloca entre los elementos, que serían sólo la materia y la forma, cf. *In Physicam*, p. 245, 2 - 246, 16, sobre todo.

las que son sin medidas e indeterminadas y que son capaces de ser definidas por las medidas ideales.

Esta concepción de la materia parece que la tuvieron por primera vez entre los griegos los pitagóricos y tras ellos Platón, como relata también Moderato[18]. Este (<Platón>)[19], en efecto, declara[20], al modo de los pitagóricos, al primer uno sobre el ser y toda sustancia, y afir-

---

[18] Neopitagórico de finales del I d. C., que en una obra en 11 libros sobre los pitagóricos les atribuye la doctrina platónica de las ideas y de los principios, cf. Porfirio, *Vita Pyth.*, 48 - 53 y Estobeo, *Ecl.* I, pr. 8 - 9; cf. Krämer, 1964, p. 252 - 253.

[19] Sigo a Dörrie - Baltes, IV, 1996, p. 478, n. 6, con bibliografía; Dodds, 1928. p. 137 - 138, lo refiere a Moderato. Sería la filosofía de Platón tal como la entendía Moderato.

[20] El esquema de la realidad según Platón sería:
1. Primer uno, transcendente;
2. segundo uno, las especies;
3. tercer uno, el mundo psíquico, por participación en 1 y 2;
4. mundo sensible, con dos aspectos:
   4. 1. su forma («ordenado»): por reflejo, no por participación, en el uno y las especies;
   4. 2. materia: derivada, como una sombra, de la cantidad.

Este texto plantea cuatro tipos de problemas:

a) Platón, imitador de los pitagóricos: este es un tema que se remonta al propio Platón, en el *Timeo*, 27 a ss, cuya parte cosmológica es puesta en boca del pitagórico epónimo del diálogo, y a Teofrasto, cf. texto n. 2.

b) Monismo principial de Platón: uno transcendente, ha desaparecido la díada indeterminada. Seguramente Moderato interpreta a Platón desde el *Parménides*, cf. Krämer, 1964, p. 252 - 253, aunque no creo, como Dörrie - Baltes, IV, 1996, p. 478 - 479, que reproduzca sus nueve hipótesis, porque, entre otras razones, no hay nueve hipótesis en ese diálogo, cf. J. R. Arana, 1995, p. 131 ss; otra explicación, no contradictoria con la anterior, es que Moderato vaya a la zaga de Eúdoro de Alejandría, que a finales del siglo I a. C. había intentado lo mismo, aproximar Platón a los pitagóricos y distanciar al uno principial de cualquier otra realidad, cf. Alejandro texto n. 8

c) El rango ontológico de la cantidad: es superior al de la materia del mundo sensible; tampoco puede pertenecer al mundo sensible, porque es principio de una de sus dimensiones constitutivas, la materia; tampoco puede pertenecer al mundo inteligible, designado como «ser auténtico», mientras que la cantidad es llamada «no ser». Quizás debamos considerarla como el contenido, no explicitado antes, del nivel 3, el mundo psíquico; de hecho los neoplatónicos situarán la matemática en el nivel del alma, cf. Siriano, texto n. 1; aunque el comentario de Porfirio y el de Simplicio son de otra opinión.

d) Relación entre distintos niveles: se distinguen dos tipos de vinculación: la participación, para los niveles superiores, valorada positivamente (el 3 en el 2, el 2 en 1); el reflejo (el 4 en el tres y la materia de lo sensible con respecto a la cantidad), valorada negativamente. Los conceptos de «participación» y «mímesis» con respecto a las ideas, que en Platón tenían el mismo rango ontológico, se han disociado.

Por su vinculación al Parménides, por su concordismo con los pitagoricos, por su olvido de ciertas dimensiones que en los diálogos son fundamentales (matemáticas), este testimonio no aporta nada fiable para el conocimiento de las DNE.

ma que el segundo uno, que es el ente auténtico y lo inteligible, son las especies, y que el tercero, que es el psíquico, participa del uno y de las especies, pero que la naturaleza última derivada de este, que es la de los sensibles, no participa en ellos[21], sino que es ordenada por un reflejo de ellos, siendo la materia de las cosas sensibles una sombra del no ser presente ante todo en la cantidad, y más inferior aún y derivada de este no ser.

Y esto es también lo que Porfirio, citando a Moderato, escribe en el libro segundo del *Sobre la materia*[22]: «Cuando la razón unitaria[23]

---

[21] Ni en el uno ni en las espcies.

[22] cf. Suidas, s. v. *Porphyrios* , p. 178, 20 Adler; la obra comprendía 6 libros y aducía numerosos testimonios y citas de sus antecesores.

[23] Los estratos de realidad según este texto son:

1. La razón unitaria, es decir, el demiurgo;
2. razones y especies de todos los entes, presentes en la razón unitaria;
3. mundo del orden (forma, figura, cualidad, cantidad categorial), en doble dimensión: extensión geométrica, y distribución numérica;
4. cantidad informe, mal;
5. materia de los cuerpos, imágenes de esta cantidad.

Este texto plantea los siguientes tipos de problemas:

a) ¿Cita textual de Moderato por Porfiro o exégesis? Me inclino por esto último: es un lenguaje más próximo al estilo escueto y teórico que conocemos de Porfirio; además, como vamos a ver inmediatamente, no coinciden las dos versiones y ya se saben los afanes concordistas de Porfirio en sus interpretaciones de otras filosofías próximas al platonismo, cf. H. Dörrie, 1966, p. 4 - 8.

b) Hay dos nociones de cantidad: la categorial («en cuanto especie»), que hay que situar, es de suponer, entre la cualidad, la forma, la figura, en el nivel 3; y la cantidad informe, sustrato de todo ello (nivel 4), y que no es el grado inferior de realidad, puesto que ella es modelo de la materia de los cuerpos. Esto es una contaminación del pensamiento platónico, que sólo habla del sustrato del cosmos («campo»), pero al que nunca llama «cantidad», y del aristotélico, que distingue una cantidad continua y un discreta (cf. *Categorías*, 6, 4 b 20 - 6 a 35; *Física*, III, 1, 200 b 12 ss; *Metafísica*, V, 13, 1020 a 10 - 12): la discreta es la conformada en la terminología de Porfirio, la del nivel 3, mientras que la continua es la informe.

c) El texto está basado en el *Timeo* y no, como quieren los intérpretes actuales, en el *Parménides*: las referencias textuales son explícitas; las referencias a la extensión y a los números son una explicitación de la función conformadora de los numeros en el *Timeo*, 53 b. La «razón unitaria» no puede ser, por tanto, la hipótesis del «ser uno» del *Parménides*, como quieren Dodds, 1928, p. 137, y Dörrie - Baltes, 1996, IV, p. 480 - 481, sino una formulación despersonalizada del demiurgo. Eso no significa que sea una reproducción fiel del *Timeo*: en este diálogo el demiurgo no tiene en sí, sino ante sí, las ideas, cf. *Timeo*, 28 a 6 - 8; es la asunción del medioplatonismo de Alcinoo, 164, 27 - 31.

d) No deja lugar Porfirio para el mundo sensible, como hacía Moderado (nivel 4); en cambio, se desarrollan con más explicitud las dimensiones matemáticas (geométricas y aritméticas) de ese mundo que allí faltaban.

Tampoco este texto, que es una reelaboración del *Timeo*, nos dice nada de fiar sobre las DNE.

quiso, como dice Platón en algún lugar, constituir la generación de los entes a partir de sí mismo, hizo sitio[24] a la cantidad por privación de sí mismo, es decir, privándola de sus razones y especies. A esto lo llamó cantidad amorfa, indivisible, sin figura, pero receptiva de la forma, la figura, la división, cualidad y todo lo de este tipo. De esta cantidad parece, continúa Porfirio, que Platón predica numerosos nombres, llamándola «omnireceptora» e informe, «invisible» y «que participa de lo inteligible de una manera sumamente incomprensible»[25], «captable, pero apenas, por un razonamiento bastardo»[26] y todo lo semejante a esto. Esta cantidad, continúa Porfirio, y esta especie pensada por privación de la razón unitaria que abarca en sí todas las razones de los entes es modelo[27] de la materia de los cuerpos, —de la misma que precisamente decía que también los pitagoricos y Platón llamaban cantidad—, cantidad no en cuanto especie, sino en el sentido de privación, disolución, extensión y dispersión y por su desvío del ente, por todo lo cual la materia parece también un mal por cuanto huye del bien. Es retenida por <la razon unitaria> y no se le permite traspasar sus límites, siendo la extensión la que recibe la razón de magnitud ideal y la que con ella la delimita, mientras que la dispersión es conformada por la distribución aritmética». Así, pues, según este razonamiento, la materia no es otra cosa que el paralaje de las especies sensibles con respecto a las inteligibles, desviadas de allí y rebajadas hacia el no ente.

Que uno es el volúmen peculiar de los sensibles y otra la magnitud ideal, que una es la dispersión de las especies sensibles y otra la articulación aritmética resulta evidente por ser aquellos especies y razones sin dimensiones e indivisibles. En efecto, la razón de una magnitud de tres codos y la de la tríada son sin dimensiones, indivisibles e incorpóreas. Pero las especies peculiares de los sensibles son irracionales, corporales y divisibles, abocan en el volúmen y en la dispersión por la procesión hacia la generación y lo último, que es lo mismo que decir la materia. Y es que en realidad lo fondón y la materia son siempre lo último. Por eso, también los egipcios consideraban a la materia fondo de la primera vida, a la que llamaban simbólicamente agua, como si fuese una especie de fango[28]. Y es

[24] Sigo la lección de los mss, *echórese* , no la conjetura de Zeller, *echórise* .
[25] cf. Platón, *Timeo*, 51 a 7 - 8.
[26] cf. Platón, *Timeo*, 52 b 2.
[27] Sigo la lección en singular de Dörrie - Baltes, no la forma en plural de algunos mss.
[28] La noticia sobre los egipcios, cf. Plutarco, *De Isid et Osi.*, 364 a - b.

esta un a modo de campo de las cosas generadas y sensibles, no una especie subsistente separada, sino condición de subsistencia, lo mismo que lo indivisible, sin dimensiones, inmaterial, lo auténticamente ente y demás son la condición de la naturaleza inteligible, aunque todas las especies estén aquí y allí, pero allí sin materia, aquí con ella, que es lo mismo que decir que allí de manera indivisible y verdaderamente, aquí de manera divisible y como en sombra. Por eso, también cada especie de aquí se dimensionaliza según la dimensión material.

13. *In Physicam, I, 9, 191 b 35*, p. 243, 1 - 3

También en las demás cosas Platón distinguió las cosas predicadas de varias maneras, como lo testimonia Eudemo en su *Física*, cuando dice «Platón, al introducir lo doble, resolvió numerosas dificultades en las cosas».

14. *In Physicam, I, 9, 192 a 3*, p. 247, 10 - 29

Platón al ente que todavía no es, pero que deviene, es decir, aquel del que procede la generación, no le llama materia y privación, sino grande y pequeño, ya lo predique ambos al mismo tiempo ya separadamente cada uno de ellos. Y cómo se comporta, no que la materia según él sea lo grande y la privación lo pequeño o a la inversa, sino que ambas cosas es la materia. De modo que es completamente distinto el modo de la tríada de los elementos en Aristóteles, cuando afirma que la especie y la privación son contrarios y la materia sustrato común a ambas, al de Platón, que sostiene que la especie es una, pero el sustrato dos, lo grande y lo pequeño. De modo que muchos hay que están de acuerdo con nosotros en que subyace una cierta naturaleza de la que procede la generación, aunque algunos le apliquen un sólo nombre y otros dos, aunque referidos a una sóla realidad. Pero discrepan de nosotros en que no distinguen en la definición la privación del sustrato: pues, aunque se use de dos nombres para el sustrato, como quien lo llama grande y pequeño, sin embargo, como que los aplica a la misma cosa, la materia, pasando por alto la naturaleza de la privación, con lo cual este viene a hacer lo mismo que aquellos que hablan de uno, e igualmente se le escapa la privación. «Y que, dice Alejandro, el "así, pues, al-

gunos otros la han rozado" se refiere a la materia, es evidente también por esto. En efecto, si afirma que a ellos se les ha escapado la privación, es que no la han tocado».

15. *In Physicam, I, 6, 189 a 17*, p. 197, 23 - 198, 2

Pero después de explicar cómo los contrarios son principios de las cosas generadas y perecederas, añade Aristóteles: «los principios deben permanecer siempre». Pues bien, Alejandro sostiene que los principios son eternos: porque, si se generasen, (y todo lo que se genera perece), los principios también desaparecerían, con lo cual también desaparecería lo principiado. Así, al no haber nada a partir de lo cual podría generarse algo, faltaría también la generación. Pero, si esto es absurdo, es preciso que los principios sean siempre. A continuación añade la demostración de Platón de la existencia de los principios: si nacieran, nacerian de principios, con lo cual ya no serían principios[29]. «Como se mostrará, dice Alejandro, hay un doble tipo de principios, los preexistentes, ingenerados y eternos, en cantidad, como el agente y la materia, y otros según los cuales se produce la generación y la corrupción: estos son los contrarios, que no son ni ingenerados ni eternos en cantidad. Además, continúa, aunque hay muchos principios, no todos los principios son eternos, sino sólo los más principales, mientras que los que les siguen son corruptibles. De modo que no todo principio es eterno. Ademas, puesto que son contrarios, unos son universales, otros singulares: los singulares, que son generados, son también corruptibles, mientras que sus contrarios los universales, bajo los que subsumen todos los contrarios, y que son también los más generales, privación y especies, no se corrompen. Y es que los universales son incorruptibles». Esto dice Alejandro en su literalidad.

CATEGORÍAS

16. In Physicam, I, 9, 192 a 3, p. 247, 30 - 248, 20

Puesto que Aristóteles recuerda en numerosos lugares que Platón habla de lo grande y pequeño como materia, hay que sa-

---

[29] cf. Platón, *Fedro*, 245 d.

ber[30] que Porfirio relata que Dercílides[31], en el libro XI de *La filosofía de Platón*, en donde discute el tema de la materia, transcribe un texto del escrito de Hermodoro[32], compañero de Platón, *Sobre Platón*, en el que se ve que Platón, al concebir la materia según el criterio de lo infinito y lo indeterminado, trataba de poner de relieve a partir de ellos la materia de las cosas que admiten el más y el menos[33], a los que pertenece también lo grande y lo pequeño. En efecto, una vez dicho que «<Platón> afirma que unos entes son por sí mismos, por ejemplo, hombre y caballo, otros referenciales, y de estos unos son como contrarios, por ejemplo, el bien al mal, otros como relativos, y de estos unos son determinados, otros como indeterminados», añade «y todas las cosas predicadas como lo grande a lo pequeño tienen lo más y lo menos: <en efecto>[34] lo mayor y lo menor llevados al infinito son un ser que es cada vez un más. Igualmente también más ancho y más estrecho, más pesado y más ligero y todos los predicados de este tipo irán hacia el infinito. Pero predicados tales como lo igual, lo permanente, lo ajustado no tienen lo más y lo menos, aunque sus contrarios sí. Y es que una cosa puede ser más desigual que otra, más móvil que otra, más desajustada que otra. De modo que[35] en cada uno de estos pares de opuestos, salvo el elemento uno, en todos está implicado lo más y lo menos. Hasta el punto de que tal tipo de realidad se llama inestable, amorfa, infinita y no ente por la negación del ente. Y a tal tipo de realidad no le conviene ni el principio ni la sustancia, sino el moverse en una cierta indiscriminación[36]. Muestra <Platón>, en efecto, que en la medida en que la eficiente es causa auténtica y en medida señalada, en esa es también principio. Pero la materia no es principio. Por eso, también los del entorno de Platón afirmaban que el principio es unico»[37].

---

[30] Este texto tiene interés a) porque introduce una fuente informativa nueva, independiente de Aristóteles y del entorno directo de Platón: Hermodoro; b) por la teoría de las categorías que propone; c) por la sorprendente afirmación de que Platón es monista.

[31] Dercílides fué un platónico del siglo I d. C., que comentó, entre otras obras, la *República*, con conocimientos matemáticos.

[32] Sabemos poco de este hombre, pero perteneció al grupo de colaboradores directos de Platón, cf. Filodemo, texto n. 2; para este paso, cf. Isnardi Parente, 1981, frag. 7 - 8.

[33] cf. *In Physicam*, p. 453, 22 - 454, 19, cf. texto n. 2.

[34] Sigo la variante del manuscrito F, *gàr* , por paralelismo con la frase de algo más abajo «y es que es más desigual...».

[35] Sigo el texto del editor.

[36] cf. Platón, *Timeo*,52 e.

[37] cf. *In Physicam*, p. 256, 31 - 257, 4, cf. texto n. 17

Pero poco después nos ocuparemos de si para Platón la materia no es principio. Pero creo que con esto resulta evidente cómo Platón concebía la materia como grande y pequeño y no ente.

17. In Physicam, I, 9, 192 a 29, p. 256, 28 - 257, 4

Sin embargo, Platón, cuando aduce en el *Timeo* las causas auténticas y las concausas de la existencia del cosmos, coloca la materia entre las concausas y la llama imperecedera, lo mismo que a todo el cosmos. Pero que no estima conveniente proponerla como primer principio lo puso de manifiesto Hermodoro, el compañero de Platón, al escribir en su libro *Sobre Platón* y en otros lugares las doctrinas de Platón también sobre la materia, como relató Dercílides. Voy a aducir la conclusión de sus exposiciones: «Hasta el punto de que .... en-esa es tambien principio[38]. Pero la materia no es principio. Y esto afirmaban los del entorno de Platón, que habría un único principio».

18. *In Physicam, III, 1, 200 b 32*, p. 405, 3 - 17

También Platón conoce esta otra clasificación[39] en los entes, según la cual unos son por sí, otros se contemplan con otros y en otros. (...).

Otro es el significado del género, según el cual Platón llama géneros del ente a los que atraviesan a través de todos los sucesivos, aunque no estén en los sucesivos con la misma y según la misma idoneidad. No tiene, por tanto, nada de admirable el que Platón llame género al movimiento en este sentido de género.

19. *In Physicam, I, 3, 186 b 14*, p. 132, 8 - 10

Hay que añadir que Platón coloca «en sí» cuando habla de los géneros, pero no de los derivados, sino de los que recorren todas las cosas con una naturaleza única y común[40].

---

[38] cf. *In Physicam*, p. 248, 13 - 20, cf. texto n. 16.
[39] Ha estado hablando Simplicio de la distinción de acto y potencia.
[40] Las categorías.

20. *In Physicam, III, 1, 200 b 32*, p. 404, 21 - 26

Se puede fácilmente decir que Platón, al contemplar en el cosmos inteligente los llamados por él géneros del ente como primeras causas distinguidas de los entes, probablemente pone de manifiesto el movimiento y el reposo, la identidad y la alteridad y demás como entes que son por sí. En efecto, lo mismo que en ellos hay una unificación indecible, así también hay una pureza sin contaminación.

21. *In Physicam, III, 1, 200 b 28*, p. 401, 30 - 33

Y que «según exceso y defecto» pertenecen a los relativos lo pone de manifiesto lo grande y lo pequeño. También hay otras muchas especies de lo relativo, algunas en la igualdad, otras en la semejanza, otras en la mezcla, como lo vidente y lo visible, la ciencia y lo cientifico.

IDEAS

22. *In Physicam, IV, 2, 209 b 11*, p. 540, 3 - 541, 2

Puesto que Platón dice esto y otras cosas por el estilo[41], Aristóteles, que también en este punto se fija sólo en la superficialidad de la letra, afirma, por eso, que Platón sostiene que «la materia y el campo son lo mismo», exactamente igual que tratan de entenderla desde el concepto de extensión[42]. Y en donde parece que critica a Platón de pasada[43], no le reprocha que Platón haya dicho que la materia es el lugar de las especies (porque ya conocía también él que uno es el significado del lugar receptor de las especies, cuando en el *De anima* escribe: «y bien dicen quienes sostienen que el alma es el lugar de las especies, sólo que las especies no en acto, sino en potencia»[44], y otro el significado del lugar receptor de los cuerpos, sobre el que indaga el actual tratado). Esto es lo único que dice contra Platón: si

[41] cf. Platón, *Timeo*, 51 e.

[42] Se refiere a la opinión que aduce Aristóteles, *Física*, IV, 2, 209 b 6 - 7, y que rechazará, según la cual el lugar sería «la extensión del tamaño»; Simplicio no se atreve a identificar a los mentores de esa teoría, cf. *In Physicam*, p. 537, 7 ss.

[43] cf. texto n. 23.

[44] cf. Aristóteles, texto n. 95.

llama «lugar» a la materia y, si, según él[45], las especies y los números están en la materia (puesto que la materia participa de ellos), ¿cómo puede afirmar que las especies no están en un lugar? Por eso, también dice <Platón> que fuera del cielo no hay lugar alguno, como informa <Aristóteles> en los capítulos sobre lo infinito[46]. Y no criticándole a Platón nunca tal cosa, sino tratando de mostrar a los capaces de comprender que Platón no llamaba «lugar» a la materia en el significado que en este momento investiga de «lugar». Que no hubiera rechazado el que las especies y los números están en un lugar, si es que hubiese pensado que la materia participa de ellos. Esto es lo que piensa Aristóteles.

También Alejandro está de acuerdo en que en el *Timeo* se llama «campo» a la materia en otro sentido y sostiene que Aristóteles ha comprendido muy bien a Platón: porque, aunque se afirmara que Platón llama metafóricamente «lugar» a la materia, quien lo usa metafóricamente debería primero indicar qué es el lugar en sentido auténtico; pero si resultara que no habla en ninguna otra parte sobre el lugar, le parece censurable el que, sin decir nada antes sobre el auténtico lugar, lo use metafóricamente.

Pero que Platón concibe la materia como lugar de las especies y no de los cuerpos, resulta evidente de las citas aducidas. Y que no es meramente metafórica la expresión, sino que lo receptor está captado según un significado común de lugar, tal y como también Aristóteles cree poder llamar al alma lugar de las especies, también esto resulta evidente por todo lo dicho: que si lo que participa en algo y es delimitado por ello recibe aquello en lo que participa, y lo recibido y lo que lo separa se convierte en campo de lo devenido, y el campo recibe el nombre de lugar, y la materia participa en las especies, debe ser, entonces, lugar de las especies, pero no al modo como lo es de los cuerpos: que es otro el lugar de los cuerpos. Por eso, aquí propuso a lo participativo como lugar.

23. In Physicam, IV, 2, 209 b 33, p. 545, 18- 546, 21

Informaba <Aristóteles> en los capítulos sobre el infinito[47] que Platón no quería que fuera del cielo «hubiese cuerpo alguno, ni siquiera las ideas, por no estar ellas en lugar alguno». Pero ahora co-

---

[45] Platón.
[46] cf. Aristóteles, *Física*, III, 4 - 8, 202 b 30 - 208 a 23.
[47] cf. Aristóteles, *Física*, III, 4 - 8, 202 b 30 - 208 a 23.

menta que <Platón> sostenía que la materia, lo participativo, es el lugar de las especies. Parece, por tanto, que se contradice con ambas tesis. Porque, si lo participativo es el lugar de las especies, ¿por qué las especies a las que llamaba números no están en el lugar? A lo participativo lo solía llamar en las conversaciones no escritas *Sobre el bien* «grande y pequeño», en el *Timeo* «materia», a la que también llamaba lugar y campo.

Pero es evidente que esta contradicción es sólo aparente, pues no son afirmaciones contrarias. Porque afirmaba que la materia es, en cuanto receptáculo suyo, lugar de las especies enmaterializadas, pero afirmaba también que las especies separadas de la materia, o sea, las ideas, no están en lugar alguno. Porque ni están como especies enmaterializadas en la materia como aquellas lo están en el lugar, ni como cuerpos en el receptáculo de los cuerpos. Resultaría evidentísima la contradicción si a quien ha afirmado que las ideas no están en lugar alguno ni siquiera fuera del cielo se le adujera lo del *Fedro* [247 c 3 - d 1]. Y también [247 d 5 - e 3]. Aquí, sí, claramente dice que las ideas, la de la justicia, de la prudencia y de la ciencia, están en un lugar: que cada una de estas es una idea. Y afirma también que este lugar está fuera del cielo. Pero es evidente que uno es el lugar de las cosas de aquí, el designado como receptor de las cosas enmaterializadas o de los cuerpos, y otro, al que celebra, el que separa del orden de aquí. Y es de admirar cómo Alejandro, que sabía, sin embargo, que en este paso Aristóteles llama «especies» a las ideas, con todo, cree que Platón se ve forzado a decir que las ideas están en un lugar, por más que afirme que son inmateriales, puesto que sostuvo que la materia es el lugar y el campo de las especies enmaterializadas.

Y llama «digresión» a este paso, porque con respecto al tema propuesto bastaba mostrar que el lugar no es materia, como parecía afirmar Platón. Pero a quien habla no simplemente de lugar, sino de lugar de las especies, se le sigue en consecuencia que el que las especies estén en un lugar es lo contrario de lo afirmado por él en otras frases. Por eso, concede que aducir lo absurdo de esta afirmación es una digresión del tema propuesto.

24. *In Physicam, Corollarium de loco*, p. 643, 5 - 12

También Platón consideró a la materia lugar y campo de las especies, en cuanto que recibía la colocación de las especies que caen

en ella y borra sus diferencias. En efecto, las especies tienen por sí mismas una articulación diferenciada de sus partes, pero, al ser dimensionadas según la indeterminación material, conservan el orden material de su dimensionalidad como algo inmaterial anterior al orden de su articulación. Así, pues, la materia es lugar de las especies en cuanto receptora y en cuanto causa del establecimiento de las dimensiones y de tal tipo de orden.

25. *In De anima, III, 4, 429 a 10*, p. 221, 20 - 33

Pues bien, Platón acostumbraba, también en todas los demás ámbitos, a denominar homónimamente las especies y las cosas especificadas según ellas. Pero Aristóteles, aun cuando lo especificado es divisible, conserva la homonimia por la enorme distancia de lo divisible con respecto a la especie indivisible, y porque piensa que el alma racional es no sólo delimitada, sino que incluso es límite ella misma: en efecto, siendo de alguna manera ambos, intermedio de lo divisible y de lo indivisible, y manifestando, por tanto, lo que cada uno de ellos, el límite y lo delimitado, tiene del otro, lo uno en cuanto que desplegada, lo otro por el cambio constante de límites y por la reunión en uno de todos los despliegues en cuanto que se iguala al intelecto definidor. Y, por eso, también en el *Eudemo,* un diálogo escrito por Aristóteles sobre el alma, declara que el alma es una especie y elogia en él a quienes sostienen que el alma es receptora de las especies, no toda ella, sino sólo la noética, en cuanto que conocedora de las verdaderas especies secundarias: que las verdaderas especies forman tandem con el intelecto mejor del alma.

NÚMEROS

26. *In De anima, I, 2, 404 b 24*, p. 29, 31 - 37

Después de dividir separadamente cada uno de ellos, los cognoscibles y los cognoscentes, muestra su semejanza mutua, para que, también según esos mismos filósofos, lo semejante sea conocido por lo semejante. En efecto, al ser los números las especies en sí y primerísimas, estaban compuestos de los elementos, el uno en sí, la díada, la tríada y la tétrada, y afirmaban que eran principios de las sustancias cognoscentes y de las cognoscibles. Que con los mismos

principios elementales con que se disciernen las cosas se definen ellos, las especies incluidas, y las cosas cognoscibles mismas, porque estos números son ideas, es decir, son números ideales, y sus principios elementales son también los principios de las cosas: que todas las cosas cognoscibles se determinan por ideas, en cuanto que son ideas.

ALMA

27. *In Physicam, I, 3, 186 a 32*, p. 124, 25 - 28

Por ejemplo, en la definición del hombre, me refiero a la de animal racional mortal o bípedo terrestre (esta definición del hombre la propone Aristóteles como propia de Platón).

28. *In De anima, I, 1, 402 a 22*, p. 10, 32 - 35

Pues bien, los pitagóricos y Platón sostienen que el alma es sustancia: quienes la consideran armonía de cuerpos, colocan tal mezcla en la cualidad. Pero Jenócrates, al proponerla como número, parece situarla en la cantidad.

COSMOS

29. *In De coelo, I, 5, 271 b 1*, p. 202, 11 - 13

Por esta causa[48] algunos hacían único y finito el cosmos, los que no aceptaban lo infinito en el principio, como Platón y Aristóteles.

30. *In Physicam*, II, 7, 198 b 4, p. 369, 1 - 10

En efecto, también Platón y Aristóteles sostienen que conviene aplicar a lo físico esta doble causa, la de lo necesario y la del bien. La de lo necesario es material y completamente corporal, como, por

[48] La contraposición finito / infinito abarca prácticamente todo tipo de oposiciones físicas, cf. Simplicio, *In De coelo*, p. 202, 8 - 11.

ejemplo, que la generación debe proceder de cosas calientes y frías, de secas y húmedas; la del bien, por la cual se muestra que es mejor que las cosas sean así que de otra manera. Pero lo mejor no hay que tomarlo en sentido absoluto, sino de manera apropiada a la naturaleza de cada cosa. Y es que no es posible que lo mejor en absoluto y comparativamente se de en la naturaleza mortal, sino, todo lo más, en la divina y eterna. Además, si hubiera una sola cosa que fuese la mejor de todas, sería el fin mismo: y es que lo mejor es único.

31. In De coelo, II, 12, 292 b 10, p. 488, 3 - 24

Así, pues, Aristóteles encontró la solución de la aporía entregándose a la dificultad y concediendo que los planetas describen muchos movimientos de distinta especie no sólo por sus aparentes progresiones, sino también precesiones y estacionamientos, fases diferentes y precedencias y secuencias y múltiples anomalías de todo tipo. Para salvar estas anomalías aceptan numerosos movimientos para cada planeta, unos proponiendo las excéntricas y los epiciclos, otros las que se llaman homocéntricas desplegadas. Pero el verdadero tratamiento no es el que acepta ni sus estacionamientos ni sus precesiones ni las sumas ni sustracciones de los números implicados en los movimientos, aunque parezcan moverse así, ni atiende a las hipótesis como si fuesen realmente así, sino el que trata de demostrar, infiriéndolos de la esencia de los planetas, los movimientos celestes simples, circulares, regulares y ordenados. Y, al no poder determinar con rigor, cómo, por estar los planetas dispuestos de esta forma, sus avatares son sólo apariencia, pero no verdad, prefirieron investigar bajo la hipótesis de qué movimientos regulares, ordenados y circulares se podrían salvar los fenómenos de movimiento de los llamados cuerpos errantes. Se dice que el primer griego en ocuparse de tales hipótesis de Platón fue Eudoxo del Cnido, como recuerda Eudemo en el segundo libro de la *Historia de la astronomía,* y también Sosígenes, que lo toma de Eudemo, Platón que, como dice Sosígenes[49], planteó el si-

[49] Sosígenes puede ser el astrónomo a quien consultó Cesar para la reforma del calendario, o un comentador de Aristóteles que observó un eclipse de sol el año 164 d. C.; la anécdota es, seguramente, correcta: Aristóteles, que conoció personalmente a Platón y a Eudoxo, se lo cuenta a Eudemo y este lo escribe, cf. Van der Waerden, 1988, p. 93 - 95, además de constituir un principio metodológico de investigación; para la actividad científica de la Academia, cf. Proclo, texto n. 14.

guiente problema a los que se ocupaban de estas cuestiones: bajo la hipótesis de qué movimientos regulares y ordenados se podrían salvar los fenómenos de movimiento de los cuerpos errantes.

32. *In Physicam, III, 1, 200 b 28*, p. 401, 13 - 16

El movimiento consiste en lo relativo, pero Platón lo sitaba en un exceso y defecto, al considerar las causas del movimiento como desigualdad, desemejanza y alteridad del móvil con respecto a lo movido.

33. *In Physicam, III, 2, 201 b 16*, p. 431, 6 - 16

Por ahora hay que saber que también Eudemo, relatando antes de Alejandro la doctrina platónica sobre el movimiento y oponiéndose a ella, escribe: «Platón concibe el movimiento como lo grande y lo pequeño, como el no ente y lo anómalo y cuantas cosas por el estilo aplica a este tema: pero resulta absurdo afirmar que esto es el movimiento, porque, cuando hay movimiento, parece que se mueve el sujeto. Pero es ridículo que por haber una desigualdad o anomalía se vea forzado a moverse: es mejor decir, como hacía Arquitas, que estos son causas». Y poco después continúa: «los pitagóricos y Platón aplican con acierto lo indeterminado al movimiento (y ningún otro lo ha explicado sobre él): y es que no está determinado[50], es inacabado y no ser: deviene y, al devenir, no es».

34. *In Physicam, III, 1, 201 b 5*, p. 428, 5 - 7

Hay que saber que Platón afirma que todo acto es movimiento si se contempla el acto según su procedencia desda la sustancia del agente.

35. *In Physicam, VIII, 1, 217 b 19*, p. 1165, 21 - 39

Pero, aunque Aristóteles haya introducido la quinta esencia, no se diferencia en el pensamiento de los demás, sobre todo de Pla-

---

[50] Sigo la conjetura del editor: *allà gàr horistè ouk ésti* .

tón[51]. Porque, si Platón pudo decir que también el cielo es un compuesto de fuego y tierra y de los intermedios, porque es visible y táctil, y que nada es visible sin el fuego ni táctil si la tierra[52], habría que preguntarle a Aristóteles si es que él no está de acuerdo con ambas afirmaciones, tanto que el cielo el visible y táctil y que lo es ante todo por el fuego y por la tierra. ¿Por qué, entonces, lo llama la quinta esencia? Acaso porque también Platón afirma que la sustancia del cielo es distinta a la de los cuatro elementos que están bajo la luna, ya que atribuyó al cielo la figura del dodecaedro, mientras que a cada uno de los otros cuatro elementos los describió a cada uno con una figura diferente[53]. Así, pues, también Platón habla de una quinta esencia, la del cielo: es distinta a los cuatro elementos sublunares, puesto que el dodecaedro es una quinta figura, y las figuras son sustancias diferenciadas. Además, esto es lo que puso más claro aún Jenócrates, el más auténtico de los discípulos de Platón en *Sobre la vida de Platón*, cuando escribe: «pues bien, dividía a su vez los seres vivientes, clasificándolos de todas las maneras posibles en ideas y partes, hasta que llegaba a los elementos de todos los animales, que llamaba las cinco figuras y cuerpos, el éter, el fuego, el agua, la tierra, el aire». De modo que el éter es el otro quinto cuerpo simple también para él al margen de los cuatro elementos.

[51] Este texto se dirige contra Filópono, cf. texto n. 42.
[52] cf. Platón, *Timeo*, 28 b - c.
[53] cf. Platón, *Timeo*, 53 c ss.

XXVIII
ANÓNIMO (ca. 550 - 600 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Los textos recogidos aquí bajo el nombre de «Anónimo» están sacados de una obra de autor desconocido titulada *Prolegómenos a la filosofía de Platón.* Y es uno de tantos apuntes de clase que un profesor platónico empleaba como guía para impartir sus lecciones[1].

1. 1. La obra se divide en tres partes: biografía (I), comparación filosófica laudatoria con otras escuelas filosóficas anteriores y posteriores a Platón (II), estudio de los diálogos (III). La redacción es escueta, rápida.

1. 2. La fecha de composición es probablemente la segunda mitad del siglo VI y su autor uno de los numerosos alumnos de Olimpiodoro[2].

2. Esta obra y, en general este tipo de obras no aportan nada nuevo ni es de esperar que lo hagan; no son comentarios detenidos a algunas de las obras de Platón o de Aristóteles, como los monumentales comentarios de Alejandro o de Proclo, por ejemplo, sino introducciones generales y cursos básicos para principiantes. Pero tienen el interés de mostrar un *status* medio de conocimientos y de preocupaciones teóricas. El predominio de Proclo, su visión estandarizada del platonismo es llamativa (cf. texto n. 5), así como la idea

[1] Todos los datos históricos los tomo de la amplia, documentada y excelente Introducción al texto por Westering y Trouillard, en la edición de Belles Lettres que cito en la Bibliografía y que me ha servido como base.

[2] cf. Westering - Trouillard, 1990, p. LXXVI - LXXXIX.

de que se trata no de una innovación en la tradición platónica, sino de una exposición del propio Platón.

3. Ha llamado la atención el que apenas dedique espacio el Anónimo a la doxografía, a la exposición de las doctrinas, mientras que gran parte de la obra se dedica a un estudio sobre la estructura y clasificación de los diálogos. Westering y Trouillard opinan que se debe a que los oyentes de este profesor eran cristianos, al menos, muchos de ellos, y no querían molestar la susceptibilidad intelectual de sus oyentes[3]. Pero también se puede deber a que en la comparación con cada una de las distintas filosofías (II, 7 - 11) debía explicar los conceptos en los que Platón las aventajaba: la recapitulación final (II, 12, cf. texto n. 5) no es, por tanto, el único punto donde trata del tema.

4. Hay una identificación del bien con el uno (cf. textos n. 2 y 5), pero una ausencia total de un segundo principio, la díada indeterminada, sustituido por la díada procliana, de origen en el *Filebo*, del límite y de lo ilimitado.

---

[3] cf. p. Westering - Trouillard, 1990, p. LXXXVIII.

ANÓNIMO
TEXTOS

1. *Prolegómenos, I, 5, 56 - 59*

Descubrió también una forma de composición, el diálogo: porque, si alguien dijera que también Zenón y Parménides[1] compusieron diálogos antes que él, le responderemos que fue Platón el que lo empleó al máximo.

2. *Prolegómenos, III, 13*

Puesto que ya estamos instruidos[2] sobre su vida y sobre su tipo de filosofía, comencemos un tercer apartado y tratemos sobre sus escritos. Ante todo, debemos resolver la dificultad planteada sobre por qué estimó conveniente poner por escrito sus propias doctrinas. Se afirma, en efecto, que él mismo critica en el *Fedro*[3] a quienes escriben, porque los escritos, al ser inanimados, no pueden razonar con quien encuentra dificultades, ya que repiten huecamente lo mismo y son impotentes, por tanto, para resolver la dificultad que se les plantea: por todo ello, dice Platón, no hay que escribir, sino dejar tras de

---

[1] cf. Diog. Laer. III, 48, cf. informa lo mismo sobre Zenón; Aristóteles, *Sobre los poetas,* cf. frag. 3 Ross sostiene que un tal Alexameno habría sido el primero. Pero no tenemos ninguna prueba de que Parménides haya escrito diálogos. Quizás la escenificación del *Parménides* de Platón le haya inducido al Anónimo a la confusión.

[2] Se refiera a la redacción de la propia obra, los *Prolegómenos*, en que dedica la parte I a la vida, la II a la doctrina, y la III a los diálogos (finalidad, estructurra, organización).

[3] cf. Platón, *Fedro*, 274 b - 278 b.

sí alumnos, que son escritos animados. Y esto era también lo que solían hacer antes que él: de ahí que Sócrates y Pitágoras sólo hayan dejado seguidores, pero no escritos.

Esta es, pues, la dificultad. Pero nosotros la explicamos diciendo que, imitando también en esto a la divinidad, prefirió escribir, eligiendo un bien mayor en vez de un mal menor. Y es que así como la divinidad ocultó algunas cosas que hizo, cual son todas las incorpóreas (ángeles, almas, intelectos y cosas por el estilo), pero otras las puso al alcance de nuestra sensación y perceptibles, por ejemplo, los cuerpos celestes y los que nacen y perecen, así también Platón transmitió algunas cosas por escrito, otras sin escritura y que no estuvieran bajo nuestra sensación, a modo de las incorpóreas, cual son las doctrinas explicadas por él en sus conversaciones. Sin duda, al menos, también Aristóteles[4] ha escrito sobre las conversaciones no escritas de Platón. De modo que para mostrar también en esto su amistad para con la divinidad, se apresuró a imitarla: que los amigos se preocupan de imitarse unos a otros.

3. *Prolegómenos*, II, 8, 24 - 31

Platón sobrepasa la filosofía de Parménides, porque, mientras este afirma que el ente es el principio de los entes, Platón mostró que no es así, sino que por encima del ente está el uno: si fuera el ente, todas las cosas aspirarían al ente, pues todas las cosas penden de su principio propio. Pero, en realidad, vemos que algunas desprecian el ser por un bien mayor. Por tanto, el ente no es el único principio de todas las cosas, sino el uno, que supera al ente[5].

4. *Prolegómenos, II, 9, 28 - 42*

Además de a las escuelas expuestas[6], aventaja Platón a los peripatéticos. Estos creen que el principio de todas las cosas es el inte-

---

[4] cf. Aristóteles, textos n. 104 - 105; y Alejandro, p. 56, 33 - 35, cf. texto n. 1; y texto . 23. Pero la expresión «conversaciones» remite más bien a Filópono, *In De anima*, p. 75, 34 - 76, 3, cf. texto n. 12, y textos n. 15 y 35; Simplicio, cf. texto n. 7 y *In Physicam*, p. 545, 23 - 25, cf. texto n. 23.

[5] Este texto sostiene que 1) el principio supremo de todas las cosas en Platón no es el ente, sino el uno, identificable con el «bien mayor», cf. texto n. 5; 2) que no hay más que un principio supremo.

[6] Las preplatónicas.

lecto. Pero Platón mostró que por encima del intelecto y de todo lo demás está el uno. Porque, si el intelecto fuese el principio de los entes, todas las cosas inteligirían, ya que todas las cosas penden de su propio principio. Pero, en realidad, vemos que hay algunas cosas que no inteligen. Por tanto, el intelecto no es el principio. Y porque los peripatéticos sostienen que el intelecto es causa final de todas las cosas, mientras que Platón mostró que el uno es no sólo causa eficiente, sino también causa final de los entes.

Hay, además, otra manera de mostrar que el intelecto no es causa primera. Y es que, si lo fuera, puesto que hay muchos tipos de especies, habría muchos intelectos[7]. Pero, entonces, el intelecto seria una pluralidad; lo cual es absurdo: el principio debe comenzar por ser uno.

5. *Prolegómenos, II, 12*

Pues bien, puesto que ya hemos comprobado que la filosofía de Platón sobrepasa a todas[8] y que es propositivo, no escéptico, expongamos la procesión y el orden de los entes según Platón[9]. Afirmaba que hay un único principio de los entes, no dos, como Empédocles[10], ni infinitos, como los epicúreos[11]; que no es cuerpo, como los estoicos[12], sino incorpóreo; es incorpóreo, pero no vida —de lo contrario, todos los entes vivirían—, ni alma, ni intelecto, ni ente —para evitar las mismas consecuencias absurdas—, sino el uno, al que llama «el bien»[13]. Afirma que después de él están el límite y lo ilimitado; y

---

[7] Recoge aquí la doctrina neoplatónica, que ya conocemos por Filópono, cf. texto n. 33 y Asclepio, p. 148, 28 - 34, cf. texto n. 5; p. 167, 24 - 34, cf. texto n. 69, y texto n. 67, de un sujeto para cada uno de los niveles de realidad (intelecto demiúrgico, alma cósmica. alma humana).

[8] cf. II, 7 - 11.

[9] En realidad, como muy bien dicen los editores (nota al paso), se trata a continuación de un esquema del sistema de Proclo, *Teología platónica*: uno, II, 7, 46, 17 - 20; limitante - ilimitado, III, 8 - 10 (pero no menciona lo mixto); mundo inteligible, III, 11 - 28; dioses hipercósmicos, VI, 1 - 14; dioses encósmicos, indicado y a tratar en el libro VII, perdido o nunca escrito.

[10] La amistad y el odio, cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4, 985 a 4 - 10.

[11] Los átomos, cf. Demócrito (460 - 380 / 370 a. C.), en Löbl, 1989, frag. 32 - 36; Epicuro (342 - 271 a. C.), en Usener, 1963, *Carta a Heródoto*, 40 - 44, y frag. 267 - 270; y Lucrecio (ca. 98 / 94 - 55 a. C.), I.

[12] f. Zenón de Citio (333 - 262 a. C.), entre otros autores, cf. von Arnim, 1964, frag. 85 - 96.

[13] cf. texto n. 2.

después de ellos el cosmos inteligible; luego, los dioses supracósmicos[14]; a continuación los intracósmicos[15]; luego las doce clases de ángeles[16]; a continuación las almas de los hombres y después las de los animales irracionales seguidas del alma de las plantas. Viene luego el cuerpo, el enmaterializado y el inmaterial, el mortal y el inmortal[17]; y la especie enmaterializada; finalmente, la materia.

6. *Prolegómenos, I, 5, 45- 52*

Hizo Platón también descubrimientos teológicos, por ejemplo, que las ideas están en la causa ejemplar. No es que otros antes que él no hayan conocido que hay ideas. Ya Pitágoras sostenía que estaban en la causa eficiente y Aristóteles, tras él, en la eficiente, pero Platón, como acabo de decir, afirmaba que estaban en la ejemplar, ideas que están más allá de la eficiente. Y dicen que, sin duda, por eso, por haber descubierto las ideas, vió que él mismo tenía un tercer ojo[18].

7. *Prolegómenos, II, 8, 3 - 6*

Hay que saber que, aunque estos filósofos[19] han hablado de las concausas, ha sido Platón el que las ha distinguido unas de otras y ha señalado cuáles son propiamente causas, la ejemplar, la eficiente, la final.

8. *Prolegómenos, I, 5, 17 - 30*

En matemáticas descubrió Platón la llamada «media proporcional», de la que hemos tratado en los comentarios a los *Segundos*

[14] Los doce grandes dioses de la mitología griega, que Platón presenta en su viaje hiperuranio en el *Fedro*, 246 e, a los que Proclo llama hipercósmicos,

[15] Los dioses epónimos inferiores de la mitología griega.

[16] Son los démones que acompañan a los dioses hipercósmicos en sus cortejos; esta expresión aparece ya en Homero para referirse a Hermes y a Iris y se hará frecuente en la tradición platónica, cf. F. Cumont, 1915, p. 159 - 182, y nota de los editores al paso.

[17] El cuerpo enmaterializado es el mismo que el mortal, y el inmaterial es el inmortal. El orden de rango ontológico los ha invertido. El cuerpo inmaterial es el de los astros.

[18] Que Platón tenía «un tercer ojo», es decir, el de la visión penetrante en lo espiritual, se lo atribuye ya Orígenes *Contra Celsum*, VI, 8 y Olimpiodoro, *In Phaedonem*, V, 7, 2 - 3; cf. nota 70, p. 55, de Westering y Trouillard.

[19] Los jonios.

analíticos[20]: padecían un peste los atenienses[21] y enviaron entonces a Delfos una embajada para consultar al oráculo qué debían hacer para acabar con la peste. La divinidad les respondió que le ofrecieran un sacrificio después de haber duplicado el altar. El altar era un cubo y regresaron a su patria en la creencia de que era otro cubo lo que les pedía el oráculo. Pero, como ni siquiera después de haber construido el altar cesaba la peste, se dirigieron a Platón y le preguntaron qué debían hacer. El les dice: «la divinidad os reprocha vuestra inexperiencia en geometría». Les enseñó, entonces, a concebir la duplicación no de manera vulgar, sino a encontrar una media proporcional y duplicada en relación al altar. En cuanto lo hicieron, cesó al instante la fiebre.

---

20 cf. Aristoteles: *Analytica posteriora*, I, 7, 75 b 13 - 14; cf. Eutocio.
21 Todas las demás noticias sobre este tema aluden a los delios.

XXIX
ASCLEPIO (+ 580 d. C.)

INTRODUCCIÓN

1. Fue alumno de Ammonio, hijo de Hermias[1], a quien trata con verdadera admiración como «nuestro filósofo», «el filósofo» (cf. 3.3).

2. De Asclepio sólo conocemos dos obras: *El Comentario al libro I de la «Introducción a la aritmética» de Nicómaco de Gerasa* y *El Comentario a la «Metafísica» de Aristóteles*. Ambas obras han surgido, con seguridad, de los cursos de Ammonio.

2. 1. *El Comentario al libro I de la «Introducción a la aritmética» de Nicómaco*, en dos libros, es la publicación de apuntes de clase de un curso de Ammonio sobre esta obra[2]. Ammonio no gustaba de publicar sus cursos y sólo hizo una excepción con su *Comentario al «De interpretatione» de Aristóteles*; dejaba a sus alumnos esta tarea. De este curso sobre Nicómaco han nacido dos obras paralelas: la de Juan Filópono y, un poco antes, la de Asclepio.

2.1.1. Seguramente tampoco Asclepio pensaba publicar esta obra, pues carece del pulimento incluso estilístico necesario para ello: repeticiones de temas, típicas de una enseñanza oral, algunas incorrecciones gramaticales. Muy pocas cosas añade, por lo demás, Asclepio a Nicómaco.

---

[1] cf. *In Metaphysicam*, p. 92, 2 9 - 30, cf. texto n. 28.
[2] Para esta obra, cf. la Introducción de L. Tarán a su edición, 1969, en especial, p. 9 ss.

2. 2. El *Comentario a la «Metafísica»*, I - IX, es, como señala Tarán, una mezcla poco original del curso de Ammonio y citas casi literales de Alejandro[3].

3. Las fuentes de Asclepio no perecen haber sido muchas: su comentario es sistemático, no gusta aducir otras opiniones ni enriquecer el texto de Aristóteles con una tradición: tiene elaborada una concepción muy firme y esquemática de Platón y la contrapone una y otra vez, cuando lo cree necesario, a las críticas e informes de Aristóteles. No concibe una historia del platonismo: entre informe, sistema y verdad no hay distinción alguna. Por eso, sus interpretaciones valen simultáneamente para Asclepio como informes sobre el pensamiento del Platón histórico (por ejemplo, cf. textos n. 9, 11, 14, 25, 56). Otra cosa es que el historiador actual las de por buenas.

3. 1. Sus referencias al *Sobre el bien* y a la *Selección de contrarios*, (cf. textos n. 21, 22, 23; citado sólo *Sobre el bien* cf. texto n. 24; y p. 52, 25 - 27, cf. texto n. 63), son cita textual de Alejandro, autor al que no sólo maneja, sino plagia sin mencionarle casi ninguna vez: párrafos enteros del de Afrodisias han pasado a Asclepio (por ejemplo, Alejandro, *In Met.*, p. 250, 13 - 20, para el texto n. 21 de Asclepio; *In Met.*, p. 247, 17 - 31). Menciona unas *Conversaciones platónicas* (cf. textos n. 21 - 24; p. 77, 3 - 4, cf. texto n. 48; p. 52, 25 - 27, cf texto n. 63), que no son otra cosa, sin duda, que el *Sobre el bien*. No hay, por tanto, un aumento de nuestras fuentes.

3. 2. A quien cita con reverencia es a su maestro Ammonio (cf. p. 92, 29 - 30, cf. texto n. 28), a quien muestra especialmente interesado por los pitagóricos (cf. texto n. 15), por la interpretación simbólica de los números y otros conceptos (cf. textos n. 28 y 34), por la pertenencia de las ideas a un sujeto y, por tanto, su no separación (cf. texto n. 10) y por la defensa del carácter causal de las ideas (cf. texto n. 60; y p. 166, 27 - 28, cf. texto n. 69), ideas que resultarán decisivas en la propia concepción de Asclepio. No se trata de una fuente de información, sino de criterios sistemáticos de interpretación, con los que se identifica.

[3] cf. Tarán, 1969, p. 8.

ASCLEPIO
TEXTOS

PRINCIPIOS, BIEN Y BELLEZA

1. *In V, 11, 1018 b 9*, p. 324, 11 - 14

Las cosas anteriores por naturaleza también lo son en sustancia, y son tales las que con su eliminación eliminan a otras, sin ser ellas eliminadas cuando las otras lo son, como el animal y el hombre[1], tal como, explica Aristóteles, distingue también Platón al afirmar que este tipo de realidades son anteriores por naturaleza[2].

2. *In V, 11, 1018 b 34*, p. 327, 19 - 22

A su vez[3] son anteriores por naturaleza las cosas que con su eliminación eliminan a otras sin ser ellas eliminadas, cuando las otras lo son, como el animal y el hombre. También Platón se sirvió de esta división.

Hénada, principio supremo

3. *In I, 9, 992 a 1*, p. 99, 5 - 6

Proponen, en efecto, como el principio de todas las cosas a la hénada, y ésta es la que se extiende por todos los entes.

---

[1] El animal es anterior al hombre en sustancia, porque, si desaparece el animal, también desaparece el hombre, pero no a la inversa: desaparecido el hombre, aún queda el caballo, el buey...

[2] cf. texto n. 2.

[3] cf. texto n. 1.

4. *In III, 1, 996 a 4*, p. 148, 7 - 10

Sostiene Aristóteles que la cuestión más difícil e intrincada es la referente al ente en sí y al uno en sí, tal y como los pitagóricos y Platón afirman que hay un uno en sí y un ente en sí, no distinto, sino sustancia de los entes, a partir de la cual producen todas las cosas.

5. *In III, 1, 996 a 9*, p. 148, 24 - 34

Nosotros sostenemos que el principio primerísimo no es ni singular ni universal. Porque lo singular tiene su ser en la materia: al ser dividido por la materia, se vuelve indivisible, y lo que es de tal suerte es especie enmaterializada; pero el primer principio es inmaterial, puesto que produce la materia. Pero el primer principio tampoco es universal, puesto que los universales hay que verlos o en la naturaleza o en el alma. El alma tiene en sí las razones cognoscitivas de las cosas, y la naturaleza las demiúrgicas. Pero es la divinidad la que insemina en las almas y en la naturaleza las razones estas universales. De modo que está por encima de lo universal y en ella nada hay en potencia, sino que en su intelecto todo es acto sin potencia; pero el principio primerísimo está también por encima del acto[4].

6. *In I, 9, 992 a 8*, p. 100, 2 - 17

Pues bien, sostenemos que, en realidad, dices bien y el uno se predica de muchas maneras: que se dice que todas las cosas participan de la hénada y por eso se llaman uno. (...). Según ellos[5], hay un uno en sí, no homogéneo a las demás cosas y este es principio. Pero, entonces, las unidades no son homogéneas, sino que el uno se predica de muchas maneras: de lo contrario sería imposible afirmar que el uno es el principio. De modo que hubiera sido necesario que hubieran definido de qué principio están hablando. Y luego, si no son homogéneas, se seguirá una dificultad, cuál es la diferencia entre las unidades.

[4] El primerísimo principio es identificado por Asclepio con la divinidad, cf. p. 108, 24 - 25, cf. texto n. 16.
[5] Los platónicos.

7. *In I, 9, 992 b 9*, p. 106, 33 - 107, 4

Pues bien, nosotros sostenemos contra Aristóteles que razonan[6] con mucha precisión sobre la primera hénada. Afirman que todas las cosas que lo desean están vueltas hacia él. Si, pues, lo deseante es distinto de lo deseado (y nadie desea lo que ya tiene), es evidente que conciben la primera hénada, de la que dicen que es deseada, como algo distinto, vueltos a la cual existen todos los entes. Por eso, también él[7] admitía que ellos afirmaban el bien al que todas las cosas aspiran.

8. *In I, 9, 992 b 9*, p. 107, 6 - 12

Lo que parece ser fácil, mostrar que todas las cosas son uno, no resulta: de la exposición no resulta que todas las cosas son uno. En efecto, exponían las especies, por ejemplo, hombre, caballo, perro, planta, animal y piedra, e intentaban mostrar que en todas ellas, fuesen las que fuesen, estaba la hénada y que participan de la hénada y que, cuando perecen, se disuelven en una pluralidad. De ahí querían concluir que, puesto que todas las cosas, fuesen las que fuesen, participan de la hénada, es evidente que hay una cierta hénada separada productora de todas las hénadas.

9. *In III, 3, 998 b 9*, p. 176, 9 - 20

Aristóteles aduce a Platón, y también a los pitagóricos, como testigo de que los principios de los entes son géneros. Afirma que sostenían que los principios de los entes eran el uno, el ente y la díada y que los consideraban géneros.

Pero es evidente que lo hacían simbólicamente, al uno[8] como productor de todas las cosas, al ente como causa de la hipóstasis[9] de todas las cosas, a la díada como causa de la procesión. Esto es, pues, lo que significa «algunos incluso de los sostienen que el uno o el

---

[6] Los platónicos.
[7] Aristóteles.
[8] cf. *Introducción*, 4.
[9] «Hipóstasis» significa, a un tiempo, a) existencia autónoma de algo; b) su estructura formal; c) su posición en un orden; cf. p. 204, 8, cf. texto n.12.

ente o lo grande y pequeño son elementos de los entes parecen utilizarlos como géneros». Y es que Platón predica de todas las cosas el uno, el ente y la díada. Porque en la medida en que cada ente es algo concreto (y lo es por la especie), predica de él el uno y el ente; pero en cuanto está en cambio y flujo constante con respecto a su sustrato, en esa misma medida predica de él lo grande y lo pequeño.

10. *In III, 3, 998 b 22*, p. 178, 11 - 17

Pero nuestro filósofo[10] sostiene contra Aristóteles que la racionalidad no es autosustante por sí misma: ni siquiera la razón presente en el demiurgo pertenece a la racionalidad, sino al sujeto racional. Y es que las diferencias no pueden existir por sí mismas y no son autosustantes. Con lo cual ni el ente ni el uno se predican de la racionalidad, que no existe, sino junto al participante, es decir, el ser racional; como también ocurre en la predicación de animal. De modo que el ente y el uno son géneros y, por eso, también principios.

11. *In III, 4, 1001 a 4*, p. 201, 4 - 29

Pues bien, los pitagóricos y Platón sostenían que es lo mismo el ente y el uno en sí y que no eran algo diferente: afirmaban que el ente, o sea, el uno, no estaban en el sustrato, sino que ellos, al ser entes por sí, tenían su propia demarcación y definición. Y predicaban el uno del ente, pero no predicaban el ente del uno: pues mantenían que la hénada estaba incluso por encima del ente en sí, puesto que el ente es especie, y sostenían que la hénada, en cuanto productora de todas las cosas, incluidas las especies mismas, estaba por encima de toda especie, y es la que hace brillar a todas las cosas. (...).

Pero la manera aristotélica de refutar el número no es correcta: porque ni aquella hénada[11] es considerada <en la doctrina platónica> como una relación, sino que es sin relación como produce el número inteligible. Porque no es como ocurre aquí[12], que la cantidad de un

---

[10] Ammonio, cf. *Introducción*, 3. 3.
[11] La hénada primerísima,
[12] En la matemática del matemático.

número está compuesta por sus hénadas, como sucede en la primera hénada: como ya se ha explicado, esta hénada es sin relación y productora de todas las cosas. Por tanto, no se puede afirmar que el número se componga de ella, sino más bien que es producido por ella. De modo que sólo en esta medida y en este sentido el ser en sí y el uno deben estar completamente separados y existir por sí mismos.

12. *In III, 4, 1001 a 5*, p. 204, 3 - 9

Pues bien, Platón y los pitagóricos afirman que el ente y el uno no son algo diferente, sino que su común naturaleza consiste en no necesitar de otra cosa para existir, sino en subsistir por sí mismos, «como si su sustancia fuera en ser idénticos el ser uno y el ser ente», es decir, el ente en sí y el uno en sí, y no fuesen, por tanto, distinto ser uno y ser ente, sino que el ente en sí y el uno en sí estuvieran en su propia y peculiar hipóstasis[13] y no necesitaran de otra cosa, mientras que todas las demás cosas son aducidas a partir de ellos.

13. *In III, 3, 998 b 14*, p. 177, 2 - 9

Aunque supusiéramos que los géneros son principios de los entes, queda aún sin determinar qué clase de géneros hemos de pensar que son principos de los entes, si los primeros y separados o, más bien, los últimos y predicados inmediatamente de los indivisibles. Pero es evidente que propiamente son los primeros, es decir, las razones demiúrgicas, el animal sin más. Por tanto, merece la pena investigar si hay que colocar como principios los géneros supremos y más comunes o los últimos y próximos a los singulares, que se llaman especies indivisibles. Y es que Aristóteles llama aquí «géneros» también a las especies.

Uno y díada indeterminada

14. *In III, 4, 1001 b 19*, p. 207, 37 - 208, 22

A continuación Aristóteles se plantea dificultades sobre la doctrina de Platón, que proponía como principios del número y de las

[13] cf. p. 176, 13, cf. texto n. 9.

demás cosas el uno y otra cosa que no es uno, —en mi opinión, un número: esto es lo que pone de manifiesto el «y de otra cosa que no sea uno»: esto era la desigualdad y la díada indeterminada, a la que llamaba grande y pequeño. Sostenía que de estos se generaba, primero, el número, al ser determinada la díada indeterminada por el uno y resultar la díada, y luego las demás cosas. (...).

Pues bien, nosotros afirmamos que Platón entendía esto de manera simbólica: con la unidad intentaba mostrar la naturaleza que es causa de la procesión[14]; con la díada, como ya muchas veces ha sido explicado, la materia, puesto que en ella se dividen las especies y adquieren dimensiones, a pesar de que por sí mismas son adimensionales: y la hénada es la causa primera, a partir de la cual germinan todas las cosas por obra de su poder fecundador.

15. *In I, 6, 987 a 13*, p. 43, 36 - 44, 5

Sin embargo, hay que saber que los pitagóricos, como afirma nuestro filósofo Ammonio, tomaban la díada en vez del número par y sostenían que la díada es un doble y que por eso procede inversamente[15] hasta el infinito. En efecto, si algo es doble, es también par y, si es par, es doble; por eso, el ocho y números parecidos son pares. En resumen, puesto que en los pares el primer número es la díada, por eso tomaban la díada en vez de cualquier número par. Y de esa manera la definían correctamente.

16. *In I, 9, 992 b 18*, p. 108, 23 - 29

Pues bien, sostenemos que la agente y la final son causas de todos los entes (que dios es causa de todos los entes, como afirmas tú mismo,<Aristóteles>, y también <la> final, porque todas las cosas están vueltas hacia él), sin embargo, no es verdad proponer causas materiales de todas las cosas. También Platón proponía estas cuestiones de manera simbólica: proponía, en efecto, a la díada[16] como

---

[14] cf. *Introducción*, 4.

[15] Es decir, su divisibilidad por dos genera simultáneamente un infinito hacia lo grande y una disminución hacia lo infinitésimo; cf. Aristóteles, texto n. 12; y Porfirio en Simplicio, *In Physicam*, p. 453, 22 - 454, 19, cf. texto n. 2.

[16] cf. *Introducción*, 4.

principio de la procesión y a la unidad de la unificación, puesto que también hay unificación en todos los entes, lo mismo que diferencia y procesión.

17. *In IV, 2, 1003 b 36*, p. 237, 7 - 14

Como principio establece la contraposición del uno y de lo opuesto al uno, es decir, la pluralidad: en efecto, la identidad es algo uno, la alteridad una pluralidad y con pluralidad. Del mismo modo la semejanza es un cierto uno, pero la desemejanza se percibe en la pluralidad, y la igualdad cae bajo el uno, la desigualdad bajo la pluralidad. Y nos remite, para conocer que casi todos los contrarios se refieren como a su principio al uno y a la pluralidad a la *Selección de contrarios*, obra en donde ha tratado específicamente este tema. Y habló también sobre esta selección en el segundo libro del *Sobre el bien*[17].

18. *In IV, 2, 1004 b 34*, p. 247, 11 - 15

De nuevo nos reenvía a las opiniones manifestadas en el segundo libro de *Sobre el bien*. Pues muchos son los contrarios, como ha dicho más arriba que nos había explicado en *Selección de los contrarios*[18]: allí muestra esto mismo disertando sobre todos los contrarios. Afirma, sin duda, que «los principios expuestos por los demás[19] caen bajo estos géneros», es decir, el uno y la pluralidad.

19. *In IV, 2, 1005 a 2*, p. 247, 17 - 19

Después de afirmar que todos los contrarios se remiten al uno y a la pluralidad y mediante qué procedimiento se hace esto en el segundo libro de *Sobre el bien*,...

---

[17] Casi todo este fragmento está tomado literalmente de Alejandro, p. 250, 13 - 20, cf. texto n. 23; y p. 267, 11 - 15, cf. texto n. 25.

[18] cf. texto n. 17.

[19] Filósofos.

20. *In I, 9, 990 b 17*, p. 79, 7 - 10

Quieren[20], ante todo <y> sobre todo, que existan los principios. Y principios para ellos son también los principios de las mismas ideas. Y estos son el uno y la díada indeterminada, como ya está explicado poco antes, y relató también él[21] <en los libros> *Sobre el bien*. Pero estos son [también] según ellos principios también del número.

21. *In I, 9, 990 b 17*, p. 78, 10 - 79, 4

Aristóteles dice lo siguiente como si perteneciera a la misma escuela. Afirma, en efecto, que «los argumentos a favor de las ideas eliminan lo que queremos que haya». ¿Qué es lo que queremos que haya? Los principios de las ideas. ¿Y cuáles son estos? La unidad y la díada. ¿Cómo, entonces, los eliminan? Lo explicamos así: puesto que proponen los números como principios de los entes (si es que por medio de los números trataban de poner de manifiesto la naturaleza de las ideas), si, decía, proponen los números como principios, es evidente que eliminan los principios de las ideas a partir de los cuales las proponen: porque no son números. En efecto, un número es mayor cuando se le multiplica que cuando se le suma, por ejemplo, tres por tres es nueve, pero tres y tres es seis. Pero, entonces, la unidad no es un número: multiplicada es menor que sumada: si se la multiplica, permanece en el mismo valor, pero, si se la suma, se duplica. Con el número dos ocurre que permanece igual sumado que multiplicado. De modo que no son números. Si, pues, no son números y proponen estos números como principios, eliminan los principios de las ideas. Esto es lo que dice Aristóteles.

Pero a esto nosotros replicamos que no hablaban de los números en este sentido, sino simbólicamente, puesto que los números son delimitadores de las cosas de que son números; y así son también las especies, delimitadoras de la materia. En este sentido afirmaba[22] que las ideas son números. Pero entendían de una manera diferente la causalidad de la unidad[23], que lo es de la continuidad y de la unifica-

---

[20] Los platónicos.
[21] Aristóteles.
[22] Platón.
[23] cf. *Introducción*, 4.

ción de las realidades, que la de la díada, que lo es de la dimensión, puesto que la díada es la primera en comenzar con el de dónde a dónde. Esto es, pues, lo que significa «los argumentos a favor de las especies eliminan <lo que queremos>, quienes hablamos de especies, <que haya más aún> que las ideas», es decir, los principios de las ideas, que son lo que ante todo queremos que haya.

Puesto que conciben[24] las ideas como número, les ocurre que la díada no es lo primero (pues ni siquiera es número, como ya hemos mostrado), sino que lo es el número. Y, a su vez, ocurre que, según ellos, lo relativo será anterior a lo por sí: Platón sostenía que lo grande y pequeño, es decir la díada, era anterior y generaba lo demás a partir de él. Pero lo grande y lo pequeño, como se muestra en las *Categorías*[25] pertenecen a los relativos. Si, pues, concibe lo grande y lo pequeño como algo anterior y estos son relativos, sostenía, entonces, que los relativos son anteriores a lo por sí, siendo así que los relativos se estudian en los por sí.

Pues bien, tambien contra esto sostenemos que Platón suponía lo grande y lo pequeño en los sensibles: pues a través de ellos trataba de poner de manifiesto la materia, como se explica también en la *Física*[26]: y llamaba «primera» a la díada en cuanto principio de la dimensión.

Bien y mal

22. *In I, 4, 984 b 32*, p. 30, 16 - 30

Así, pues, los pitagóricos decían de manera simbólica que las cosas mejores surgen por obra del bien, y las peores por la del mal: en realidad, como también afirma Platón[27], existen de manera paralela, subordinada y residual y giran en torno a este lugar mortal[28]. (...). De modo que el mal existe de manera paralela, subordinada y residual, como afirma Platón.

---

[24] De nuevo parafrasea en este párrafo Asclepio a Aristóteles.
[25] cf. Aristóteles, *Categorías*, 7, 6 a 37 - b 14, 20 - 28.
[26] cf. Aristóteles, *Física*, I, 4, 187 a 18 - 20, cf. texto n. 7.
[27] cf. texto n. 23; cf. A. C. Lloyd, 1987.
[28] cf. p. 70, 30 - 31, cf. texto n. 51; y p. 77, 4, cf. texto n. 47.

23. *In I, 6, 988 a 14*, p. 52, 31 - 53, 8

Afirma Aristóteles que Platón sostenía que los bienes surgían por obra del bien, y los males por la del mal[29]: no que pensara en un mal puro, sino en los males por participación. Así, pues, sobre Platón afirma que «la causa del mal y la del bien», es decir, la causa de los bienes y de los males, «la atribuía cada una a cada uno de los elementos», la del bien al uno (esto es, en efecto, lo que lo determina y da forma), la del mal a la díada indeterminada: que esta es, según Platón, la <causa> de la pluralidad, de la desigualdad y de la indeterminación que hay en los entes. Y, después de explicar que Platón había hablado sobre la causa eficiente (había repartido entre cada uno de los elementos la causa eficiente, al uno la causa del bien, a la díada indeterminada la del mal), nos recuerda que sobre esta causa habían investigado los filósofos más antiguos...

24. *In I, 9, 992 a 24*, p. 103, 9 - 11

Pues bien, sostenemos que Platón propuso también una causa final y, tomándola como punto de partida pudo afirmar que exponían bellamente el bien al que todas las cosas aspiran[30]. Y la agente, cuando afirma «dioses de dioses, de los que yo soy el demiurgo»[31] y «en torno al rey de todas las cosas»[32].

25. *In I, 7, 998 a 34*, p. 55, 22 - 26

Pues, bien, sostenemos que han hablado de la causa final ya que hablan del bien al que todas las cosas aspiran: por su bondad desbordante todas las cosas aspiran a él: el amor es, en efecto, la perfección de cada cosa para con él. Y, además, afirma Platón «todo gira en torno al rey de todo y todo está en función de él»[33]. Conque expone con claridad la causa final.

---

[29] cf. texto n. 17.
[30] cf. Platón, *Filebo*, 20 d.
[31] cf. Platón, *Timeo*, 41 a.
[32] cf. Platón, *Carta II*, 312 e.
[33] cf. Platón, *Carta II*, 312 e.

NÚMEROS Y DIMENSIONES IDEALES

Números ideales

26. *In I, 8, 990 a 12*, p. 68, 7 - 9

Los pitagóricos no hablan de un número distinto al margen de este[34], como hacía Platón al afirmar que una cosa es el número ideal, <al que> también consideraba causa, y otro el de las cosas sensibles.

27. *In I, 8, 990 a 27*, p. 69, 10 - 13

«En efecto, Platón afirma que hay otro tipo de» número al margen de este[35], el que es causa. Con todo, también constituye las cosas de aquí con números y considera números a las causas de estas cosas, pero propone a los números inteligibles, las ideas, como causas, y a los compuestos[36] como causados.

28. *In I, 9, 991 b 9*, p. 92, 29 - 39

El héroe Ammonio, que fue alumno de Proclo y maestro mío, Asclepio, sostenía que ellos[37] hablaban simbólicamente cuando sostenían que las ideas son números: ni se referían a los números contados, —y en esto los comprendió[38] bien Aristóteles—, sino que, puesto que los números delimitan y enmarcan las cosas de que son números e igualmente las especies son delimitadoras de la materia, designaron simbólicamente números a las ideas. Por eso, también llamaban números tanto a las cosas sensibles como a las inteligibes: lo mismo que medio litro se llama a la medida y también a lo medi-

---

[34] El número cósmico de cada cosa.

[35] El número cósmico de cada cosa.

[36] Los números aritméticos.

[37] Todos los que manejan números en la explicación del cosmos, es decir, los pitagóricos anteriores a Platón (cf. p. 91, 29 - 92, 6), Empédocles (cf. p. 92, 6 - 29), y los platónicos.

[38] No sigo a Hayduck en la introducción de la partícula *an* , puesto que Aristóteles critica esta concepción, crítica con la que está de acuerdo Asclepio; la introducción de la partícula indicaría que Aristóteles no habría entendido esta concepción de los números. Pero sí acepto su conjetura *eulógōs* en vez de *alógōs*.

do, así solían afirmar que tanto las cosas inteligibles como las sensibles son números, sólo que las inteligibles números medidores, las sensibles números medidos.

29. *In Nicomachi Introductio arithmetica I*, I, 33, p. 30, 2 - 31, 84

Que para conseguir[39] la meta de la auténtica filosofía no se puede proceder de otra manera, si no es a través de estas cuatro ciencias, ya lo había confirmado Nicómaco. Pero que la aritmética es la primera de ellas, trata de establecerlo con los siguientes argumentos.

Para ello afirma que la aritmética reside en el demiurgo, puesto que allí están las razones de todas las especies. Sin duda, Platón llama «números» a las especies, porque, lo mismo que el número es medida y delimitador de aquello de que es número, así también las especies son determinantes y medidoras de todas las cosas. Por tanto, como hay razones de las especies que imitan allí a los números, por eso la aritmética es allí la primera. Allí están, pues, las razones de todas las cosas, no las especies mismas, y por eso también la poesía dice que «Atenea trabaja la madera y Hefesto forja el bronce»: no porque en realidad ellos trabajen, que esto sería puramente mítico, sino porque tienen las razones de todas las cosas, lo mismo que el médico tiene las razones de todas las enfermedades, sin estar él enfermo. Por eso, pues, es primera la aritmética.

Pero también es primera según los demás criterios consabidos. En efecto, hay que saber que llamamos primero por naturaleza a lo que con su desaparición hace desaparecer otra cosa, pero él no desaparece con la desaparición de otra cosa, y a lo que es introducido por otra cosa, pero él no introduce con su introducción esa otra cosa. Y así afirmamos, por ejemplo, que el animal es anterior por naturaleza que el hombre, puesto que, si se elimina el animal, se eliminaría también el hombre, pero eliminado el hombre no se elimina por eso el animal. Y, a su vez, si se introduce el hombre, se introduce también por completo el animal, pero el hombre no es introducido por la introducción del animal. Pues bien, de la misma manera también en nuestra cuestión presente, si se elimina la aritmética, se elimina también la geometría: porque, si no hay número, no hay ni lo unidimen-

---

[39] cf. Nicómaco, IV, 1; este texto es casi idéntico al texto n. 21 de Filópono.

sional, ni lo bidimensional, ni lo tridimensional y, al no haber estos, tampoco habría ni línea, ni superficie ni magnitud. Y, a su vez, <la aritmética> es introducida por la introducción de la geometría: porque ¿cómo iban a ser explicados el octaedro, el cuadrado, el doble y el triple, si no existiera la aritmética? Si no existiera el cuatro, no habrá el cuadrado, ni el triángulo sin el tres, ni el octaedro si no hubiera el ocho, ni tampoco el doble y el triple, puesto que estas son especies de la aritmética. Sobre este tipo de razones discurre el geómetra en el libro V.

La aritmética es, pues, anterior a la geometría. Pero también a la música, al menos, si lo que es por sí mismo es previo a lo que es por relación a otro. De modo que, si la aritmética es por sí misma y la música es una relación con otro, la aritmética es anterior a la música. Porque de lo contrario, las razones musicales, la de cuarta, la de quinta, la octava o la doble octava, ¿cómo podrían producirse, si no existiera el número? La quinta tiene la razón semiholia, la cuarta la epitrita, la octava el doble, la octava junto a la quinta la triple, la doble octava, que es también la más perfecta, la cuádruple. Y todas estas relaciones se interconexionan con números: hemiolia es la razón de tres a dos, porque el tres contiene vez y media al dos; epitrita es la razón de cuatro a tres, porque el cuatro contiene al tres y un tercio suyo; [la razón de cuatro a dos es el doble]; con respecto al dos doble es la razón de cuatro y cuádruple la del ocho. Y observa qué bien Nicómaco explica por qué la doble octava es la más perfecta: ¿habría que decir que «como aumentan los números aumentan también las cuerdas?», y responde que no, puesto que una fuerte tensión produce la ruptura: por tanto, aumentará sólo hasta la razón cuádruple. Y, a su vez, tampoco disminuirá mucho, pues una gran relajación le lleva a callar a la cuerda, de modo que la disminución mínima se producirá en la razón epitrita.

Todo esto por lo que respecta a la aritmética y a la música. Pero la aritmética también es anterior a la cosmología esférica. Porque, si concibieras inmóvil la esfera, ya que lo inmóvil es anterior a lo móvil, y se aceptó que la geometría es la ciencia de lo inmóvil, y de lo móvil la astronomía. Pero, si la geometría es anterior a la astronomía y la artimética es anterior a la geometría, la aritmética será con mucho anterior a la astronomía. De lo contrario, ¿cómo podemos encontrar las distancias mutuas de los astros, si no es con los números? Pero ¿por qué digo las mutuas? Porque ni siquiera los podemos conocer por sí mismos: las precesiones y las retrogradaciones, sus le-

vantes y ponientes y cosas así sólo los conocemos por números: que un número rastrea aquello por lo que siendo ahora Venus vespertina, dentro de poco tiempo será matutina, y en los demás astros igual.

Queda plenamente demostrado, por tanto, que la aritmética precede a las demás ciencias. Pues bien, la presente teoría quiere ahora desarrollar todo esto.

30. *In I, 9, 991 b 22*, p. 96, 10 - 13

Platón, como ya se ha explicado muchas veces[40], entendía todas estas cuestiones[41] de manera simbólica y llamaba números <a las ideas> en cuanto miden y constituyen la materia: las especies proceden de ahí[42] y hacen brillar a la materia y la determinan, ya que es de por sí indeterminada.

31. *In I, 9, 991 b 31*, p. 98, 31 - 34

Pues bien, contra esto afirmamos una vez más que, si, en realidad, entendían la díada como número de esa manera, Aristóteles los hubiera comprendido bien; pero, de hecho, se expresan simbólicamente al afirmar que la díada es principio de todos los divisibles, puesto que la díada es el primer principio de la divisibilidad.

32. *In VII, 11, 1036 a 26*, p. 418, 15 - 18

Pues bien, nosotros sostenemos que ellos[43] concebían las razones demiúrgicas como modelos: y es que la actividad no produce lo que produce de manera irracional. Lo ponían de relieve, pues, de manera simbólica, puesto que, así como las especies son delimitadoras de la materia, así también los números miden las cosas de que son números.

---

[40] cf. *Introducción*, 4.

[41] De los números ideales.

[42] De las ideas. Para la relación entre ideas, especies, naturaleza y cosas sensibles, cf. textos n. 62 y 69.

[43] Los pitagóricos, cf. p. 418, 10 - 14.

33. *In I, 6, 987 b 33*, p. 50, 13 - 51, 12

Llama números «primeros» a los que son divisibles únicamente por la unidad, por ejemplo, el 13, el 19, el 17 y todos los semejantes. Por tanto, todos los demás números son medidos por una díada, por ejemplo, tres por cinco son 15 (el tres y el cinco forman una díada), tres por ocho 24, dos por cinco 10, dos por tres 6, tres por tres 9: la multiplicación entraña una díada. (...)[44].

Y es que quienes proponen la díada como principio material la hacen generadora de la pluralidad de cosas: para ellos es esta la misma que tomada es generadora de la pluralidad y de todos los números pares, a unos porque los suma y los genera de esta manera, a otros porque los divide en dos. Pero el principio formal es unificador por ser algo uno todo lo que está constituido a modo de forma y separado en su ser. Que también cada número es algo uno: el uno mismo es unificador, y dualizadora la díada indeterminada.

Dimensiones ideales

34. *In, I, 9, 992 b 1*, p. 104, 34 - 37

De nuevo el filósofo[45] afirma que Platón señalaba simbólicamente con lo grande y pequeño la materia, puesto que la materia, lo primero, es cuantificada y se vuelve dimensional y sólo entonces recibe cualidades; y lo grande y lo pequeño pertenecen a la cantidad.

35. *In I, 9, 992 a 10*, p. 100, 32 - 101, 5

Pero nuestro filósofo[46] sostiene contra Aristóteles que la relación de <estas dimensiones ideales> unas a otras no es la de la subordinación, sino la de géneros que reciben a otros: la superficie es receptora de las líneas, los volúmenes de las superficies, exactamente igual que él[47] entiende la relación de los números a las magnitudes. Ha-

[44] En las líneas que omito Asclepio, p. 50, 24 - 51, 1, expone la interpretación de Ammonio sobre la díada y el *ekmageîon* , que no es otra cosa que copia literal de Alejandro, p. 56, 35 - 57, 11, cf. texto n. 35.

[45] Ammonio, cf. *Introducción*, 3. 3.

[46] Ammonio, cf. *Introducción*, 3. 3.

[47] Aristóteles.

blamos, en efecto, de diez magnitudes no en cuanto géneros subordinados, sino porque la magnitud es receptora de los números. Y es que en la magnitud se puede estudiar lo grande y lo pequeño, como en el número lo mucho y lo poco: pero ambos no son homogéneos, sino que lo primero es propio de lo continuo, lo segundo de lo discreto.

36. *In I, 9, 992 a 19*, p. 102, 17 - 19

Pues bien, nosotros sostenemos que Platón habla sobre estos asuntos de manera simbólica: con la línea indivisible pretendía mostrar las razones indivisibles del alma. De la misma manera que la línea indivisible no tiene partes, tampoco las razones del alma.

37. *In I, 9, 992 b 13*, p. 107, 34 - 108, 3

Pues bien, contra Aristóteles sostenemos que comete un paralogismo por homonimia: porque hay ideas de las magnitudes[48], puesto que éstas no son posteriores a los números. Las magnitudes sensibles son las posteriores a los números, no las ideas de las magnitudes.

38. *In III, 5, 1001 b 26*, p. 209, 31 - 210, 3

Contra Aristóteles sostenemos nosotros que, en realidad, la superficie y la línea, por sí mismas, no tienen subsistencia propia y que, por eso, no son auténticas sustancias, pero que, sin embargo, sus razones separadas, a partir de las cuales tienen estas dimensiones su ser y por cuyo medio estas dimensiones sobrevienen a la materia y la ordenan, son autosubsistentes. Ante todo son estudiadas en la imaginación, luego en la opinión, en el intelecto y en el demiurgo. Por eso, sostenemos que también en la naturaleza, porque la naturaleza entera y su razón, según la cual tiene su ser, es autosubsistente, razón que es causa del ser[49] tanto de la naturaleza como de los cuer-

---

[48] Son magnitudes ideales también para Asclepio lo largo y lo corto, lo estrecho y lo ancho, lo profundo y lo somero, cf. p. 101, 8 - 11.

[49] «Ser» significa para Asclepio la estructura formal de la realidad, cf. texto n. 9.

pos. Así, pues, esta razón, componiendo las especies con la materia, produce a partir de ambas la sustancia.

IDEAS

39. *In VII, 1, 1028 b 2*, p. 377, 30 - 378, 6

Otros filósofos, como Platón, han sostenido que hay tres clases de sustancias, las ideas, las matemáticas, es decir, las dianoéticas y las sustancias sensibles. Y entendía que eran sustancias auténticas las ideas, no auténticas las sensibles: «cuál es el ente que siempre es, sin generación, y cuál el generado, pero que nunca es»[50]. Y de manera semejante se expresaban los seguidores de Espeusipo y de Jenócrates. Espeusipo mantenía que había muchas sustancias: que una era la sustancia de las magnitudes, otra la de los números, y había una sustancia distinta para cada uno de los semejantes[51], y también que una era la sustancia del intelecto, otra la del alma, otra la del punto, otra la de la línea y otra la de la superficie, puesto que, continúa <Aristóteles>, los anteriores a nosotros tenían opiniones divergentes. Pero no nos[52] resulta claro si sostenían que sólo existían las sustancias sensibles y, en este caso, todas o sólo algunas de ellas. Y lo mismo ocurre con respecto a la incorpórea, si proponían sólo la incorpórea y, en este caso, todo tipo de incorpórea o sólo alguna.

40. *In VII, 2, 1028 b 13*, p. 379, 3 - 15

Afirma, pues, Aristóteles que los pitagóricos opinaban que eran sustancias «los límites del cuerpo, como superficie, línea, punto y unidad». Y es evidente, continúa Aristóteles, que todas estas afirmaciones las hacían de manera simbólica[53]: concebían el punto de manera análoga al intelecto por su indivisibilidad, la línea al alma por tener el desde dónde a dónde, es decir, desde las premisas a las conclusiones,

[50] cf. Platón, *Timeo*, 27 d 6 - 7.

[51] Para la teoría de los semejantes en Espeusipo, cf. Krämer en Flashar, 1983, p. 25 - 28.

[52] A Asclepio.

[53] La interpretación «simbólica» es aquí del propio Aristóteles, pero Asclepio mezcla lo que dice aquí Aristóteles con lo que especifica en *De anima* I, 2, 404 b 21 - 27, cf. texto n. 94; Asclepio atribuye esta tesis a los pitagóricos, pero cf. Aristóteles, *Metafísica*, VII, 2, 1028 b 16 - 18, cf. texto n. 66; y XIV, 3, 1090 b 5 - 7, cf. texto n. 67.

la superficie a la naturaleza, los cuerpos a los volúmenes por la anchura, la longitud y la profundidad. Otros, como los físicos, creen que no hay ninguna otra sustancia al margen de las cosas sensibles. Algunos, como Platón, proponen numerosas sustancias tanto las sensibles como las matemáticas y las inteligibles, y sostiene que éstas, es decir, las inteligibles, son más sustancias. «Espeusipo también propone numerosas sustancias, comenzando desde el uno» y principios y sustancias: en efecto, sostiene que «una es la sustancia de los números, otra la de las magnitudes, otra la del alma y [ ] de estos extiende las sustancias».

41. *In VII, 2, 1028 b 24*, p. 379, 17 - 22

A partir de aquí Aristóteles se dirige contra Jenócrates y afirma que designaba las especies de cosas con los números, puesto que, así como los números son delimitadores de las cosas de que son números, así también las especies son delimitadoras de la materia. Luego propone, después de las ideas, como sustancias derivadas las dianoéticas, es decir, las matemáticas, o sea, líneas y superficies; y finalmente las realidades físicas.

Origen de la teoría y argumentos a favor del las ideas

42. *In I, 6, 987 a 29*, p. 44, 11 - 35

Afirma también Aristóteles que Platón siguió en muchas cosas a los pitagóricos. Pero nosostros sostenemos que no en muchas, sino en todas: era pitagórico este filósofo, aunque no utilice todo su aparato. (...).

Todas estas <nociones éticas socráticas> Platón las denominó ideas, sosteniendo que eran razones demiúrgicas y que de ellas proceden por participación las cosas de aquí, de lo bello sin más lo bello de aquí, del bien lo bueno, del hombre el hombre concreto.

43. *In I, 6, 987 a 29*, p. 45, 18 - 19

Hay que saber que también los pitagóricos hablaban de ideas, sólo que las consideraban números[54].

[54] Se trata de los pitagóricos anteriores a Sócrates, p. 45, 25 - 28.

44. In I, 6, 987 b 29, p. 49, 28 - 50,11

Por la investigación lógica y por la dialéctica, de la que los anteriores no habían gustado, habiéndose Platón vuelto un teórico de la consecuencia y acostumbrado a servirse de distinciones y definiciones procedentes de la dialéctica (ambos procedimientos son propios del dialéctico), dió con todo ello en la idea de separar algunas cosas de las sensibles y a sospechar que hay algunas otras naturalezas al margen de las cosas sensibles. La división, en efecto, lo es de los géneros y especies no sensibles, mientras que el análisis de las sensibles desemboca en los elementos y los principios de las sensibles, que no son sensibles. Y es que cada una de las cosas sensibles no es idéntica al género al que su ser pertenece: ni lo técnico a la técnica, ni lo natural a la naturaleza. De modo que si también los números y las ideas son causas para los sensibles de ser de esta manera o de la otra, con todo están separados de ellos. Y las definiciones no son de las cosas sensibles, sino de los universales, con lo cual también los universales existen. Con este método, pues, Platón llegó a la noción de los inteligibles.

45. In I, 9, 990 b 8, p. 71, 29 - 73, 25

Pues bien, hay cuatro causas que muestran que hay ideas: la verdad, la permanencia y la memoria, los números y las definiciones[55].

Argumentaban[56] así desde la verdad a favor de la existencia de las ideas. Sostenían que aquí no hay verdad, sino que tiene mezclada la falsedad y no hay una verdad pura. Pero debe concederse que existe la verdad: porque, si no hubiera verdad, tampoco habría ninguna otra cosa, al menos, en cuanto que las demás proceden de la verdad. Es evidente, por tanto, que las ideas existen: en ellas se conserva lo puro y sin mezcla de todas las realidades, de modo que también la verdad auténtica.

---

[55] cf. Alejandro, texto n. 52.

[56] Los presupuestos de la argumentación son:
1) la verdad es una realidad, no un enunciado;
2) lo simple es anterior ontológicamente a lo compuesto;
3) lo perfecto es origen de lo imperfecto.
El presupuesto 3) no es platónico, sino neoplatónico: Platón hablaba de la coexistencia de los dos principios en la formación de todo, no en la procedencia de todo a partir de un único principio perfecto.

Afirma[57] también que, si aquí no hay permanencia, tampoco habrá una memoria pura, porque la materia fluye[58]: que esta fluencia no permite que la memoria sea fija y estable. Pero se está de acuerdo en que la memoria es pura, limpia, no enturbiada y siempre igual a sí misma. Hay, por tanto, una idea de la memoria en el demiurgo, puesto que también debe haber la memoria auténtica, a partir de la cual les venga el ser a todos los demás.

Luego, también a partir de los números. Si todas las cosas de aquí tienen una estructura numérica y hay también números en sí que midan estas cosas aritmetizadas, puesto que no pueden existir las cosas aritmetizadas, si no existen los números que las miden, es evidente que existen ideas: los números auténticos, los que miden, están en el demiurgo.

También a partir de las definiciones. Las cosas de aquí están indefinidas. Pero las definiciones auténticas lo son de las realidades eternas y de las que siempre son iguales a sí mismas y no de las que unas veces son y otras veces no son. Pero las cosas de aquí son de este tipo. Por tanto, si hay definiciones, es evidente que hay también ideas. (...).

Nosotros afirmamos[59] que Platón discutía sobre la verdad auténtica, la pura y limpia, la carente de paralogismos y transparente. Y esta verdad limpia no se encuentra en las cosas de aquí. Y hablaba también sobre la permanencia auténtica, la inmaterial, la que siempre es igual a sí misma y que no es ahora así y luego cambia y que perece por la fluidez de la materia. Pues bien, esta memoria o verdad no se capta en las cosas sensibles: de modo que razonablemente concluían de aquí que existen ideas, si es que en realidad existen tal tipo de verdad y tal memoria. Luego, también el argumento a partir de los números. Es cierto que, en realidad, las cosas de aquí están aritmetizadas. Entonces, si es que existen números en las cosas sensibles, primero serán los en sí, tanto los numerados como los números, luego los números de aquí, que están enmaterializados y se manchan al mezclarse con la materia: que se está de acuerdo en que

---

[57] Aristóteles como expositor de la doctrina platónica.

[58] La vinculación de la memoria a la materia es una idea fuertemente platónica, que afirma que la anámnesis nos lleva a las ideas y al «parentesco con la naturaleza», cf. *Menón*, 80 e - 86 c; *Fedón*, 71 e - 76 c; 249 b - d; cf. Hubert, 1964.

[59] Contra la crítica de Aristóteles, resumida en el espacio suprimido e indicado entre corchetes, p. 72, 17 - 38.

la especie no conserva su belleza y su prestancia, cuando se la mezcla con una realidad informe. Aquellos[60], por tanto, hablaban de los números inmateriales, los que no están mezclados en modo alguno con la materia, los números que existen auténticamente. Si, pues, tales números no existen en las realidades sensibles, es completamente evidente que existen las ideas. Luego también el argumento a partir de las definiciones. Las definiciones son propiamente de las realidades inmateriales, las que son siempre y siempre iguales así mismas y no unas veces de una manera y otras de otra. Si por causalidad hubiera generación del universal, tendría ésta, dada su peculiaridad, otros efectos, y cambiaría: pero nosotros buscamos definiciones de realidades que siempre están establecidas según número y que no son unas veces así y otras de otro modo. Y es que los universales que hay en las cosas plurales, como el animal y el triángulo, tienen su ser en las cosas singulares, y las cosas singulares nacen y desaparecen; pero el universal anterior a la pluralidad, la razón demiúrgica, siempre es igual a sí mismo, es estable y no es ahora de una manera y luego de otra. Por tanto, si existe una definición de este tipo de realidad, pero que no pueda ser contemplada en las cosas sensibles, existen las ideas.

46. *In I, 9, 990 b 13*, p. 74, 12 - 20

Si hay un uno predicado de muchos[61] y este uno no se puede captar en los singulares, es evidente que existe la idea. Porque, si cada uno de los numerosos hombres es un hombre y de los numerosos animales es un animal y ocurre igual en lo demás, y no hay en cada uno de ellos lo en sí predicado de sí mismo, sino que es algo que se predica de todos ellos sin ser idéntico a ninguno de ellos, este estaría al margen de los singulares por ser eterno, y separado de ellos, puesto que se predica también de los eternos y de todos los intercambiables en número. Eso que es uno en muchos separado de ellos y eterno, eso es idea: hay, por tanto, ideas.

[60] Los platónicos.
[61] cf. Alejandro, texto n. 54.

47. *In I, 9, 990 b 14*, p. 75, 2 - 7

Pues bien, este argumento a partir de pensar algo trata de establecer ideas y es el siguiente[62]. Si, cuando pensamos hombre, caballo, animal, pensamos en algún ente y no en algún singular (puesto que, aun cuando hayan ellos desaparecido, permanece su noción), es evidente que hay algo al margen de las cosas singulares sensibles, <que> es lo que pensamos, existan estas o no: que del no ser [ ] no hay idea ni especie.

48. *In I, 9, 990 b 15*, p. 75, 21 - 77, 17

Pues bien, introducen el tercer hombre de la siguiente manera[63]. Afirman que existen ideas de las semejanzas. Entonces, si sostienen que la idea es semejante al hombre sensible, que, además, procede de ella, es evidente que habrá una idea de esta semejanza: y habrá así un tercer hombre. Pero, a su vez, como el tercer hombre [ ], por ser idea[64], tiene semejanza con el hombre sensible, que, además, procede de él, es evidente que habrá también una idea de esta semejanza. Y así al infinito. (...).

Pero nosotros defendemos a Platón de la siguiente manera, afirmando que la semejanza se percibe en los elementos, es decir, en los sensibles singulares: la idea no es semejante a lo sensible, al menos, si lo uno es sensible y la otra es una razón separada de lo sensible. De modo que no es posible que haya una idea de una idea, es decir, de la razón demiúrgica. [ ]. Que no hay una idea de una idea. De esta menera defendemos, por tanto, que no hay un tercer hombre. (...).

Pues bien, contra esto[65] nosotros afirmamos que, en realidad, en la naturaleza de las cosas hay relativos sustanciales, y de estos hay ideas[66]. Y a causa de los relativos sustanciales existen también otros, los que no son sustanciales, por ejemplo, el hígado está en la derecha, el riñon a la izquierda, y es imposible cambiarlos, pues su cam-

---

[62] cf. Alejandro, texto n. 55.

[63] cf. Alejandro, texto n. 57; y Asclepio, cf. texto n. 49.

[64] Sigo la conjetura de Hayduck *idéa ôn* , en vez de *ideõn*.

[65] Contra la crítica aristotélica según la cual habría ideas de lo relativo, a pesar de que lo niegan, expuesta en lo que yo he eliminado entre paréntesis. El concepto de «relativo sustancial» se corresponde con el aristotélico de «propio»; el que haya ideas de estos relativos es novedad de Asclepio; cf. Alejandro, texto n. 56.

[66] cf. p. 80, 24 - 27, cf. texto n. 52, y texto n. 53.

bio acarrearía la muerte. Igualmente la tierra ocupa el lugar intermedio y el cielo la envuelve por todas partes. También de estas realidades hay razones demiúrgicas sustanciales, puesto que también tal tipo de relativos se pueden captar en la esencia de las cosas. Y si la izquierda y la derecha no pueden ser captadas sin las cosas, no por eso su razón de ser es accidental: que es imposible que pueda ser captado accidente alguno en el demiurgo. Tal tipo de propiedades son sustanciales, lo mismo que decimos que hay una razón del calor en el demiurgo por el calor sustancial que hay en el fuego, y del frío por el que hay en el agua (y por estos existen los demás[67]), e igualmente también de lo blanco por la nieve: que lo blanco complementa la sustancia de la nieve; porque, aunque es posible separar con el pensamiento lo blanco de la nieve, con todo es un perfeccionamiento de su sustancia y próximo a lo sustancial. Así, pues, sostengo por todo esto que hay ideas de la justicia y de las demás virtudes: y, sin embargo, no son captadas sin sus sustancias. Pero son perfeccionadoras de las sustancias y son aducidas desde allí[68] para perfeccionar las sustancias y no por eso afirmamos que son accidentes. También precisamente por eso afirmamos que las ideas de estas realidades que están en el demiurgo [no] son sustanciales: que son sustanciales las perfecciones de las cosas y tienen su ser en la sustancia en cuanto perfeccionadoras de las sustancias: que las cosas que completan las sustancias son partes de las sustancias. De modo que también tales tipos de ideas existen por sí en el demiurgo.

E igualmente me pronuncio en los relativos, puesto que las cosas llamadas sustanciales son relativas y contribuyen a la producción de la naturaleza. <Pero> es imposible que subsistan por sí mismas, porque su sustancia es aducida de tal forma que pueda ser captada en tal tipo de cosas, es decir, a través de la materia que las recibe. Y si alguien preguntara «¿por qué? ¿afirmamos acaso que hay ideas de la enemistad y de la amistad y de cosas por el estilo?» le responderemos que idea propiamente hay ahí de su separación y de su combinación y que debe haber también una dimensionalidad en las cosas, sobre todo, en las sensibles.

Sin embargo, negamos que haya ideas de los males: pues los males, en realidad, carecen de subsistencia propia y son subordinados,

---

[67] Calores y fríos.

[68] Del mundo ideal presente en la mente del demiurgo.

como se dice en *Las conversaciones platónicas*[69]: que un mal sin mezcla no lo hay en el todo. Y, aunque haya un mal parcial, sin embargo con respecto al todo no es mal: el alma del mortal fue digna de padecer y la del agente de hacer; que si, cuando el jefe actúa, no se produce ningún mal, mucho menos estando dios en el todo. Por eso, dice Jámblico, reprocha a quien afirma que el mal se produce por el consentimiento de la divinidad, como afirma Tucídides[70]: que quien puede hacerlo cesar, si lo pasara por alto, lo hace más verdadero. ¿Cómo, entonces, es posible que a la divinidad se le pase que hay males? Ni uno, si es que miramos al todo. Porque, si se dijera que por el automovimiento del alma, ni siquiera así, continúa[71], es posible: que la divinidad no consiente que el mal auténtico subsista por sí, sino que lo impide en estas cosas. Que dios no es ni causa de los males ni está siquiera permitido decirlo. Y, si, pudiendo impedirlo, no lo impide, es responsable. Así, pues, hay que saber que el bien supera al ente, ya que está por encima del ente. Y el bien que es clasificado como especie del mismo nivel que el ente es peor que él.

49. *In I, 9, 990 b 16*, p. 77, 31 - 78, 7

El argumento que introduce el tercer hombre es el siguiente. Sostienen[72] que lo predicado en común de las sustancias es auténticamente tal y como se lo predica, y esto son las ideas. Además, las cosas semejantes entre sí [***][73] son semejantes. Ahora bien, si las cosas de aquí participan en aquellas especies y son predicadas por participación en ellas, es evidente que son semejantes a ellas. Pero afirman que hay ideas de las cosas semejantes. Con lo cual hay también de éstas una idea y habrá así un tercer hombre. Pues bien, puesto que también este tiene semejanza con el de aquí, ya que se predica de él y las cosas de aquí son designadas por la presencia suya, es evidente que habrá también otro hombre para esta semejanza. Y así hasta el infinito. E igualmente en las demás cosas.

---

[69] Se trata de *Sobre el bien*, cf. *Introducción*, 3. 1.
[70] cf. Tucídides, II, 64, 2 (quizás).
[71] Jámblico.
[72] Los platónicos, cf. p. 75, 21 - 35, cf. texto n. 47.
[73] Quizás haya que introducir, siguiendo, como Hayduck a Alejandro «por la presencia de otra cosa idéntica en todos ellos».

De qué hay ideas

50. *In I, 9, 991 b 3*, p. 91, 20 - 26

Pero nuestro filósofo, ateniéndose a la doctrina, más bien al padre de la doctrina, sostenía que hay ideas de las cosas naturales y de las especies: no de los singulares, porque, entonces, las ideas serían infinitas. Y afirmamos que de las cosas técnicas no hay ideas, sino sólo razones en el alma de los agentes. Por tanto, la naturaleza no hubiera podido producir de no haber tenido en sí las razones demiúrgicas[74], lo mismo que el médico no restablecería la salud, si no tuviera en sí las razones de la salud[75]. E igualmente en todo lo demás.

51. *In I, 9, 990 b 4*, p. 70, 23 - 71, 6

A que las especies son no mucho menos que las cosas sensibles hay que añadir «mucho», porque no hay, según ellos[76], ideas ni de las cosas técnicas ni de los males ni de las cosas paranaturales, sino sólo de las cosas naturales. En efecto, la naturaleza no es otra cosa que un resplandor que avanza desde allí[77] y que ilumina las cosas de aquí, y que contiene en sí las razones demiúrgicas, pero que, sin embargo, no las hace volverse hacia sí misma. Por eso, también sostenemos que actúa de una manera irracional, puesto que se la puede ver también en las plantas y en los animales irracionales[78]. De modo que se manifiestan ideas únicamente de seres naturales. Pero no de los males, ya que los males son también sin substancia, como se muestra en el *Comentario al «Teeteto»*[79]. Ni hay tampoco ideas de las cosas técnicas, ya que todo lo técnico surge por imitación de las naturales, con lo que la naturaleza es modelo y la técnica imagen. Ni, a su vez, hay ideas de las cosas paranaturales: como ya está dicho, el resplandor procede desde allí a las cosas naturales, no a las paranaturales: con lo cual no hay ideas de las cosas paranaturales. Por todo esto, añade con suma firmeza «en efecto, casi iguales o no mucho menos» son las especies que estos, refiriéndose con «estos»

---

[74] cf. texto n. 56 e *Introducción*, 5. 2.
[75] cf. *Introducción*, 5. 2.
[76] Los platónicos.
[77] El mundo de las ideas y de lo inteligible.
[78] cf. texto n. 56 e *Introducción*, 5. 2.
[79] Obra perdida de Asclepio. .

no a los indivisibles singulares, sino a las especies que hay en ellos: no investigaban las causas de Sócrates ni de Platón, sino las del hombre y del caballo. De modo que para ellos[80] las especies eran prácticamente iguales en número. Ha añadido el «casi», porque, como ya se ha explicado, no hay ideas de todo: ni de los males, ni de lo paranatural, ni de lo técnico, aunque se siga que también afirmen esto, como va a mostrar en seguida.

52. *In I, 9, 990 b 22*, p. 80, 22 - 81, 11

Pero contra esto sostenemos que hay accidentes sustanciales, como el calor del fuego: pues bien, esto es una idea, y el resto, incluidos los calores circunstanciales, existen por medio de este calor sustancial[81]; y es que la idea lo es de las cosas sustanciales. (...). Ya hemos explicado en la teoría que hay idea de la dispersión y de la unificación, y que la idea lo es de las cosas naturales: sostienen que no hay ideas de las técnicas.

53. *In I, 9, 990 b 27*, p. 82, 23 - 25

Pues bien, contra esto sostenemos que hay ideas también de los accidentes sustanciales: también ellos son sustancias y por medio de ellos existen también los accidentes circunstanciales, como ya hemos explicado muchas veces[82].

Relación de las ideas al mundo sensible

54. *In I, 6,987 b 18*, p. 48, 5 - 18

En realidad las ideas proceden de la hénada, es decir, las razones demiúrgicas proceden del único principio de todas las cosas: y de las razones demiúrgicas proceden todas las cosas de aquí. Pues bien, a modo de materia propusieron lo grande y lo pequeño, es decir, la díada, como principios de los entes. Y es que la díada domina, ante

---

[80] Y según la interpretación de Aristóteles expuesta aquí por Asclepio.
[81] cf. p. 76, 10 - 77, 2, cf. texto n. 47; y cf. texto n. 53.
[82] cf. p. 76, 10 - 77, 2, cf. texto n. 47, y cf. p. 80, 24 - 27, cf. texto n. 52.

todo, la división: y tal tipo de materia es divisible al infinito. Propuso Platón, pues, que las ideas son causas y principios del ser de todas las demás cosas (en efecto, las demás cosas son por participación en ellas) y que los principios de las ideas son principios de todas las cosas: y principios de las ideas son, en cuanto materia y sustrato lo grande y lo pequeño, una especie de díada, como dice Aristóteles, indeterminada, y como sustancia y especie el uno, es decir, compuestas de materia y forma. Y cómo explica esto lo dice a continuación «a partir de ellos por participación en el uno son las especies y los números». «A partir de ellos», es decir, de lo grande y de lo pequeño, reuniéndose y conformados por el uno por participación, es decir, por participar en él, «las especies», yo interpreto las ideas, que también ellas son números: en efecto, llaman números ideales a las ideas.

55. *In I, 9, 991 a 1*, p. 82, 28 - 84, 3

Se pregunta Aristóteles si lo que ellos[83] sostienen, que el uno es antes que la pluralidad, se predica homónima o sinónimamente. Porque, si sinónimamente, las ideas serán indistinguiblemente idénticas a los sensibles; pero, si homónimamente, será igual que «si se llamara «hombre» a Calias y a un leño»: los homónimos no ponen de manifiesto nada.

Pues bien, sobre esto sostenemos que se predica como las cosas que proceden del uno y que se predican con respecto al uno, puesto que la idea es mejor que lo sensible, como tú mismo afirmas, Aristóteles, que son como cosas procedentes del uno y predicadas con respecto al uno el hombre y el hombre pintado en una imagen. «¿Qué puede, entonces, implicar el afirmar que hay algo al margen de estas cosas, el uno en muchos?» Si las cosas de aquí participan no por sí, sino por accidente, en las ideas, ¿qué significa para ellos[84] el afirmar que hay algo al margen de ellas, es decir, de las sensibles, esto que, siendo uno, se predica en muchos y que es un único modelo de los múltiples singulares de aquí? En efecto, el uno en muchos no será predicado por accidente en las cosas generadas con respecto a él: que <por accidente> todas las cosas pueden participar en todas. Y

[83] Los platónicos.
[84] Los platónicos.

no es posible que lo que participa por accidente en algo participe auténticamente en ello ni tenga de él su ser según es ese algo, ni se le asemeje.

O sostienen, entonces, que esto ocurre [ ] en potencia o ¿«qué puede implicar el afirmar que hay algo al margen de estas cosas, el uno en muchos? Ahora bien, lo mismo significa «sustancia» aquí[85] que allí. Porque, si no, ¿qué es lo que dicen ellos? Y si es la misma la especie de las ideas y la de los que participan de ella», para que pudieran ser sinónimos y semejantes, habrá una idea, algo común distinto a ellos: que de toda semejanza hay una idea. En efecto, ¿por qué no hay también una díada de las cosas eternas como la hay de las perecederas? Habrá, por tanto, ideas también de los entes ideales, como las hay de los sensibles. Y, si se afirmara que <no> es <la> misma especie, habría homonimia y se predicaría lo uno en muchos de manera homonímica, «lo cual sería lo mismo que si se llamara hombre a Calias y al leño, sin tener en cuenta ninguna comunidad entre ambos»: que los homónimos no se dan en los que tienen una cierta comunidad mutua. De modo que las cosas de aquí no son por participación en las ideas.

El dilema, por tanto, procede por contradicción: o es la misma la especie de las ideas y de sus participantes o no es la misma. Si es la misma, como ocurre en los participantes, al ser homogéneos, habrá también[86] algo común, tanto en estos como en la idea de la que proceden, será algo común lo predicado, pues ella será de la misma especie que estos. Pero, entonces, lo predicado en común de ambos será una idea, y habrá una idea de idea y un tercer hombre; y así se podría proceder hasta el infinito. Pero, si las cosas relacionadas con las ideas no fuesen semejantes a éstas ni en sustancia ni en especie, serían homónimas a las ideas. Pero, entonces, ¿por qué esta concreta idea habría de ser causa del ser de los homónimos más bien [ ] que de los demás, ya que estas cosas predicadas homónimamente de ella no se asemejan a ella ni en sustancia ni en especie? Ocurriría lo mismo que si se llamara «hombre» a Calias y a un leño que, en cuanto hombres, nada tienen en común entre sí. Y, en suma, ¿cómo podría ocurrir que esas cosas participasen de aquellas sin tener ninguna comunidad de sustancia con ellas?

---

[85] «Aquí»: en lo sensible; «allí»: en las ideas.

[86] No hay por qué eliminar, como el editor, *kaí*: la justificación de que no aparece en Alejandro no es suficiente.

56. *In I, 6, 987 b 9*, p. 46, 11 - 47, 3

Pues bien, llama[87] «pluralidad» a lo sensible, porque, explica Aristóteles, lo plural existe a partir de lo universal por participación: de lo absolutamente bello, lo absolutamente justo y todo demás procede lo bello de aquí y lo justo de aquí. Así, pues, llama pluralidad a lo sensible o porque sostenían que no había ideas de todo lo sensible: no proponían ideas de los entes con posición y relativos, como tampoco de ninguno de los paranaturales, ni en modo alguno de ninguno de los males. Por tanto, la pluralidad existe por participación en las especies, siendo entre sí sinónimas las cosas plurales: pero no sinónimas a las especies. Y es que las cosas plurales y sinónimas entre sí tienen su ser por participación en una sola idea. Que no todo participa <de una sola> idea, sino sólo las cosas homogéneas y sinónimas entre sí, como hombres, caballos, bueyes dentro de cada grupo: no hubiera podido, al exponer la doctrina de Platón, afirmar que las cosas sensibles son sinónimas a las ideas, cuando él mismo[88] afirma que las ideas son homónimas en cuanto derivadas del uno y referidas al uno.

O es que tampoco según Platón las ideas son homónimas, sino sinónimas, a las cosas que se refieren a ellas: en donde utiliza el término «homónimo», parece hacerlo para emplear uno más común en vez de «sinónimo»[89]. Porque, si las cosas referidas a la idea no se le asemejan en la definición y en la especie, ¿en qué, si no? Que las ideas no tienen nada más ni tienen accidente alguno. Y son sinónimas las cosas semejantes en especie. En efecto, si el hombre en sí es una especie simple, es evidente que lo asemejado a él se le asemejará en especie. Ahora bien, las definiciones incluso de las cosas enmaterializadas se hacen según la especie: de modo que, si los hombres tienen su ser según la especie, han de ser semejantes a su idea, que no es otra cosa, y su definición ha de ser la misma que la de la idea. Además, aunque estas cosas sensibles no fuesen separadas, sino sólo las especies, con todo las definiciones valdrán también para aquellas: el animal racional mortal se predica también de los hombres sensibles, aunque no sea propiamente la definición de ellos.

---

87 Platón.

88 Aristóteles, cf. *Metafísica*, I, 6, p. 987 b 9 - 10, cf. texto n. 1

89 cf. Alejandro, p. 51, 13 - 15, cf. texto n. 44.

57. *In I, 9, 991 a 12*, p. 85, 25 - 27

Pues bien, contra esto afirmamos otra vez que, en realidad, si se las considera como partes de los sensibles, las ideas no aportan nada: en efecto, la naturaleza aduce lo que hace mirando a ellas[90].

58. *In I, 9, 991 b 1*, p. 90, 6 - 10

Contra esto afirmamos que, en realidad, las ideas son sustancias de las cosas sensibles, no porque sean partes de ellas, sino en cuanto las producen y son causas de su permanencia y eternidad. Porque, como ya se ha explicado muchas veces[91], la naturaleza produce lo que produce mirando hacia ellas.

59. *In I, 9, 991 a 20*, p. 88, 4 - 27

Pues bien, contra esto sostenemos nosotros que el demiurgo, y la naturaleza[92] igualmente, producen lo que producen mirando a las ideas: mirando a las razones demiúrgicas que hay en él, lo mismo que el médico restaura la salud examinando las razones de la salud que hay en él[93]. En cuanto a que <Platón> usa metáforas y que llama a las ideas paradigmas no hay nada de absurdo, puesto que el demiurgo actúa así mirando a ellas: de modo que allí son modelos, y aquí hay imágenes. (...).

De nuevo sostenemos contra esto[94] que lo fortuito es raro y tiene su lugar en las cosas de aquí, pero que en las cosas eternas no se percibe lo fortuito, sino que deben ser algo completamente modélico, referido a lo cual surge lo que nace.

---

[90] cf. textos n. 58, 59, 63; y p. 70, 26 - 29, cf. texto n. 51; p. 84, 23 - 25, cf. texto n. 64; e *Introducción*, 5. 2.

[91] cf. nota a texto n. 57; e *Introducción*, 5. 2.

[92] cf. nota a texto n. 57; e *Introducción*, 5. 2.

[93] cf. *Introducción*, 5. 2.

[94] No el párrafo traducido, sino las opiniones de Aristóteles, que he dejado entre paréntesis.

60. *In I, 9, 992 b 7*, p. 105, 30 - 106, 4

Pero también en esto nuestro filósofo[95] se posiciona contra Aristóteles afirmando que lo mismo que tu sostienes que el único principio de todas las cosas es inmóvil y que el alma sale de él, y que los cuerpos son movidos por el alma por su potencia apetitiva, así también ellos[96] sostienen que las razones demiúrgicas son inmóviles y resultan causantes del movimiento de aquí. Y hay que saber que el cuerpo vitalizado, el compuesto, se mueve por sí mismo y actúa también en el lugar: quiero decir, por medio del alma física, puesto que es la vida del cuerpo; y no como se mueve el alma racional, que sólo lo hace por accidente cuando el cuerpo se mueve, se mueve el alma física, ya que ésta es compuesta.

61. *In I, 9, 991 a 27*, p. 89, 17 - 28

Pues bien, contra esto sostenemos que, en realidad, el alma es imagen y modelo: modelo de las cosas de aquí, por cuanto tiene en sí las razones de las especies; imagen del intelecto total, que está siempre en acto y tiene el acto por sustancia. Sin embargo, en las ideas no es esto posible: las razones demiúrgicas son siempre modelos. No hay idea de hombre, de animal, de bípedo, sino sólo de hombre. Y es que en los más universales están contenidos los particulares: por tanto, en la razón del hombre, que es un universal, se contiene tanto el animal como lo racional, lo bípedo y todo lo demás, lo mismo que el médico tiene la razón de la medicina, y contiene en esta razón también la cirugía, la dietética y las demás partes y, sin embargo, no decimos que la medicina es un compuesto[97]. Igualmente ocurre en las demás ciencias.

62. *In III, 2, 997 b 12*, p. 168, 31 - 169, 8

Pues bien, contra esto afirmamos tanto que el cielo aparente es sensible como que la razón del cielo que está en nuestra alma es dianoética: y esta razón es inmutable. Además, también es cielo inteli-

[95] Ammonio, cf. *Introducción*, 3. 3.
[96] Los platónicos.
[97] cf. *Introducción*, 5. 2.

gible la razón presente en el demiurgo y de acuerdo a la cual proceden[98] de él. E igualmente ocurre con el sol, la luna y todo lo demás. Por tanto, si, según ellos, hay una línea, la matemática, al margen de la sensible y de la idea sobre la cual versa la geometría, ocurrirá también así en lo demás, me refiero a las matemáticas: todos los matemáticos las concebirán como ciertas naturalezas intermedias sobre las cuales teorizan. Así, pues, puesto que existe [la] matemática y la astronomía, que trata sobre el cielo, el sol, la luna y los demás astros, habrá también para cada uno de estos un intermedio entre el cielo, sol, luna y los demás astros sensibles, y las ideas, sobre los que trata el astrónomo matemático.

63. In *I, 6, 988 a 11*, p, 52, 18 - 28

Que la materia es una díada, pero una díada cuantificada lo muestra por el añadido: no la definida, dice Aristóteles, y la de los números, sino la indeterminada: que esa es lo grande y lo pequeño.

¿No merecería[99] la pena investigar por qué Platón, que menciona también la causa eficiente en eso que dice «así, pues, hay que encontrar al agente y padre del todo»[100], y también el para qué y el fin cuando dice «todo gira en torno al rey de todo y todo está en función de él»[101], sin embargo, de ninguna de estas causas se acuerda Aristóteles en la doctrina de Platón? Sea porque no menciona ninguna de ellas en ninguno de los lugares en que trata de las causas, como queda en evidencia en los libros *Sobre el bien;* sea porque lo hace de manera no completamente correcta, porque, piensa Aristóteles, no las coloca como causas de las cosas que tienen generación y corrupción, con lo que nada saca de ellas.

64. *In I, 7, 988 a 18,* p. 54, 6 - 13

Pero la causa formal nadie la expuso con claridad salvo Platón, al proponer las ideas. Y es que no proponen las especies como causa

---

[98] El cielo aparente y su razón, que está en nuestra alma.

[99] Lo que sigue está tomado casi en su literalidad de Alejandro, *In Metaphysicam*, p. 59, 25 - 60, 5, cf. texto n. 9.

[100] cf. Platón, *Timeo*, 28 c.

[101] cf. Platón, *Carta II*, 312 e.

material, si es que afirman que están separadas, ni las conciben como causa final: las especies son en los entes causas de inmovilidad, ya que delimitan la materia y la estabilizan, mientras que la causa final es causa de movimiento: mueve hacia sí todas las cosas. Pero que <Platón> se acuerda también de la causa final lo hemos mostrado[102] al explicar que ellos concebían el bien al que todas las cosas aspiran y que hacen que todas las cosas miren hacia el rey de todas las cosas.

65. *In I, 9, 991 a 8*, p. 84, 19 - 33

Pues bien, nosotros afirmamos que, en realidad, no es posible sostener que las ideas son causa eficiente ni ninguna de las otras tres, si es que están separadas. Pero afirmamos que contribuyen a la causa eficiente, es decir, a la naturaleza. Porque la naturaleza[103] produce lo que produce teniendo en sí las ideas, es decir, las razones demiúrgicas, y no es posible sin ellas producir especie alguna. (...).

Afirmamos, en cambio, contra esto[104] que, en realidad, las definiciones son efectivamente de las especies coordinadas. Sin embargo, las ideas podrían ser causas de la ciencia intelectiva, si es que las ideas son principios de los entes, pero es imposible que el científico conozca las realidades del cosmos, si desconoce los principios del cosmos y lo primero. De modo que las ideas contribuyen a nuestro conocimiento auténticamente científico.

66. *In I, 9, 991 a 19*, p. 87, 25 - 32

Pues bien, nosotros sostenemos contra esto que, en realidad, con razón Aristóteles afirma que de ninguna de las maneras en que se acostumbra a explicar entendemos que las cosas de aquí son generadas por las ideas, si es que éstas existen separadas. Y, sin embargo, afirmamos que se generan a partir de las ideas en cuanto son éstas productoras y causas de eternidad. En efecto, ni en cuanto causa fi-

[102] cf. textos n. 16, 18 y 19.

[103] cf. texto n. 57; e *Introducción*, 5. 2.

[104] Las tesis sostenidas por Aristóteles, expuestas en el paréntesis: que las ideas no contribuyen nada a la ciencia.

nal, ni material o formal, sino en cuanto contribuye a la eficiente: que la naturaleza actúa mirando a estas razones, y por la eternidad de las ideas existe la permanencia y eternidad en las cosas generadas aquí.

67. *In III, 2, 997 b 20*, p. 169, 20 - 32

Pues bien, contra esto afirmamos lo que el propio Aristóteles afirma en los *Meteorológicos*[105], que los que miran de cerca [ ]: en realidad, hay una visión sensible según la cual vemos, pero también hay una inteligible, según la cual decimos «el intelecto ve y el intelecto escucha»[106]. Y es que sin el intelecto no hay captación siquiera de los sensibles. Así, pues, hay una razón demiúrgica que trae la visión al ser, pero hay tambien la razón de la percepción óptica, según la cual investigamos cómo mira el ojo.

Lo mismo ocurre en las matemáticas con la armonía. Hay una armonía sensible, hay una armonía dianoética, las razones de la armonía indecible que poseemos en nuestra alma; y hay una armonía noética, de acuerdo a la cual fueron producidos los elementos y convergieron en un acuerdo sumo por obra de la unificación indecible y divina. Y se habla también de una armonía inteligible en el sentido de una conversión de las inteligencias motoras de las esferas celestes hacia el único principio de todas las cosas.

68. *In I, 9, 990 a 34*, p. 69, 23 - 26

Y sostenemos que en verdad Aristóteles no lucha contra Platón, sino que lucha contra un Platón disperdigado en un autor y otro, los que sostienen que estas mismas ideas subsisten por sí mismas y están separadas del intelecto.

69. *In III, 2, 997 b 3*, p. 166, 25 - 167, 34

Pues bien, en el libro primero nos hemos explayado sobre las ideas refutando la tesis de que es imposible sostener que sean núme-

---

105 cf. Aristóteles, *Meteorológicos*, III, 373 b 2 ss (?).
106 cf. Epicarmo, fragmento v. 253, p. 144 Mullach.

ros o cualquier cosa por el estilo y cuantas afirmaciones se hacen en ese libro. Y las hemos defendido de todas las críticas, como afirma nuestro filósofo[107], mostrando que son causas de lo de aquí. Y es que las razones demiúrgicas son productoras de las cosas de aquí a pesar de ser también sustancias que están en el demiurgo: que no existen ellas por sí mismas, como las sensibles. Platón no sostenía que hay un hombre existente por sí con uñas y pelos, y un caballo y cosas así, sino que proponía razones demiúrgicas en el demiurgo, de acuerdo a las cuales produce todo lo que produce: no actúa de modo irracional, como los seres inanimados.

Por eso, Aristóteles lucha contra quienes han recibido mal las enseñanzas de Platón. Y al luchar Aristóteles contra quienes conciben un hombre en sí existente por sí, o un caballo, y derivan de ellos las cosas de aquí, pone claramente al descubierto en ello su pensamiento. (...). Contra estos lucha Aristóteles, como ya está explicado, contra quienes sostienen que hay un hombre en sí subsistente por sí mismo y tratan de sacar de él los demás; e igualmente en los otros asuntos. Platón, sin embargo, como ya muchas veces se ha explicado, no propone esto, sino que en la divinidad hay unas razones demiúrgicas del hombre y de todas las cosas generadas: también una razón de la salud del cielo[108], al menos, si es que ha de transcurrir sin envejecer ni enfermar, y de todo lo demás. Porque, si el médico tiene en sí unas razones de la salud[109], mucho más la divinidad tendrá la razón de las cosas que produce. Igualmente también las almas tienen en sí las razones de las cosas, tal como Aristóteles afirma «bien hablan quienes conciben el alma como lugar de las especies»[110], y que «el intelecto en acto es las cosas»[111]. De modo que las razones del demiurgo son sustancias inteligibles y las razones del alma son sustancias dianoéticas. Pero que no se nos venga ya con que el caballo en sí, el buey en sí y cosas por el estilo son entes en sí subsistentes por sí mismos, como lo son los sensibles.

---

[107] Ammonio, cf. *Introducción*, 3. 3.
[108] cf. Platón, *Timeo*, 33 a.
[109] cf. *Introducción*, 5. 2.
[110] cf. Aristóteles, *De anima*, III, 4, 429 a 27, cf. texto n. 95.
[111] cf. Aristóteles, *De anima*, III, 5, p. 430 a 19; 7, 431 a 1.

MATEMÁTICAS

70. *In I, 6, 987 b 14*, p. 47, 15 - 35

Platón concibe los entes matemáticos como intermedios entre las ideas y los sensibles: ni existen ellos por sí mismos completamente separados del todo de la materia, subsistentes por sí mismos, como las ideas, (y es que lo matemático se puede captar también en la materia: hay, en efecto, un triángulo de bronce; pero por abstracción se estudian también por el entendimiento), ni son semejantes a los sensibles: lo sensible existe en movimiento y, además, es perecedero, pero lo matemático es eterno e inmóvil.

Pero hay que saber que Platón con las matemáticas pone de manifiesto simbólicamente el alma, que es intermedia entre las cosas completamente separadas de la materia y eternas y de las cosas en modo alguno separadas, es decir, las especies enmaterializadas, puesto que, continúa Aristóteles, a veces está separada del cuerpo, pero a veces brilla en él.

Así, pues, dice Aristóteles «además, al margen de las ideas y de lo sensible <Platón> sostiene que las matemáticas están en medio de estas realidades». Difieren las matemáticas de lo sensible, por ser eternas e inmóviles (el alma, en efecto, es inmóvil y eterna), las sensibles son perecederas y están en movimiento; difieren de las especies en que las ideas son uno en número (una sola es la especie de todos los hombres, e igualmente en las demás cosas: por eso, tenía Platón la costumbre de llamar algo uno a las cosas separadas completamente de la materia, y a las cosas que a veces brillan en ella las llama «pluralidad»), y porque las matemáticas ponen de manifiesto la semejanza que hay en la pluralidad, es decir, en las cosas sensibles y singulares. Y es que no subsisten por sí mismas, sino en el entendimiento, después de separar de las especies enmaterializadas la materia y el movimiento, según las cuales y con las cuales existen.

---

71. *In I, 9, 991 b 27*, p. 98, 1 - 17

Pues bien, contra él sostenemos nosotros «sin embargo, tú mismo, Aristóteles, les reprochas que se ocupan de las matemáticas y no se han dedicado a la teoría física, como se dice en el primer libro

de *Sobre el alma*[112]: y, un poco más adelante, les reprochas esto otro[113]. Pero hay que saber que, puesto que el alma ocupa un lugar intermedio y a veces está entre los inteligibles y otras entre los sensibles, necesitaba también de imaginación, para poder conservar con ella las improntas de los sensibles. Por tanto, se veía necesitada de las matemáticas para el tratamiento de la naturaleza incorpórea: y es que desde las matemáticas nos elevamos hasta los inteligibles. Porque ni es posible elevarse sin intermediarios desde los naturales hasta los inteligibles: que no conviene, por todo lo explicado, dar pasos en el aire. Precisamente por eso dirige diferentes actividades, por la ambivalencia de su propio tipo de vida, actuando unas veces de manera intelectual, otras con la sensación. Por eso, tiene también imaginación, que es precisamente la que capta lo particular: que captar los universales con la imaginación pertenece a los imposibles. Así, pues, de la misma manera que el alma está entre medio de las cosas eternas y de las corruptibles, así también separamos con el entendimiento las matemáticas de las especies completamente separadas de la materia y de las no separadas.

72. *In Nicomachi Introductio arithmetica I*, II, 17, p. 61, 8 - 23

Apolo[114], es cierto, en una ocasión en que los delios padecían una peste, les dijo el siguiente oráculo «si quereis terminar con la peste, duplicad mi altar». Pero ellos, al intentar duplicarlo, lo hicieron cuatro veces mayor[115]. Por eso, como la peste continuaba, se vieron obligados a consultar a Platón. Él les reconvino porque, al parecer, «el dios de Delos os reprocha que desprecieis la geometría», y entonces propuso a sus compañeros que no habrían de resolver el problema, a menos que encontraran dos medias proporcionales a dos rectas dadas; si resolvían esto, el producto de las extremos sería igual al de los medios; y la diferencia de la primera y de la tercera sería igual a la de la segunda y la cuarta. Unos lo resolvieron por medio de líneas, otros con conos. Y cada uno de ellos resolvió el problema de la manera como se le había ordenado la tarea: que es un problema sumamente complicado.

---

[112] cf. Aristóteles, *De anima*, I, 3, 407 b 13 ss.
[113] El que no ha dicho nada sobre la matemática, p. 97, 31 - 98, 1.
[114] cf. Nicómaco, XVI, 3; y Filópono, cf. texto n. 18.
[115] Porque, como el propio Asclepio explica, p. 61, 7 - 8, al multiplicar cada una de las dimensiones, no se duplica el cubo.

BIBLIOGRAFÍA

A. OBRAS DE ARISTÓTELES

Analytica priora et posteriora. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Praefatione et appendice auxit L. Minio - Paluello, Oxford 1964

De anima. Texte établi par A. Jannone. Traduction et notes de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1966

Categoriae et liber de interpretatione. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio - Paluello, Oxford 1961 (1949)

De coelo. Texte établi et traduit par P. Moraux, Paris, Belles Lettres, 1985

Ethica Eudemia. Adjecto de virtutibus et vitiis libello. Recognovit F. Susemihl, Leipzig, Teubner, 1935

Ethica Nicomachea. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Bywater, Oxford 1962 (1898)

Della Filosofia. Introd., testo, traduzione e commento esegetico di M. Untersteiner, Roma 1963

Fragmenta selecta. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford 1979 (1955)

De generatione et corruptione. Texte établi et traduit par Ch. Mugler, Paris, Belles Lettres, 1966

De historia animalium, 3 vols. Texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1964 - 1969

Il «De ideis» di Aristotele e la teoria platonica delle idee. Edizione critica del testo a cura di D. Harlfinger, por W. Leszl, Firenze 1975

Magna Moralia. Recognovit F. Susemihl, Leipzig, Teubner, 1883

Metafísica. Edición trilingüe de V. García Yebra, Madrid, Ed. Gredos 1982 (1970)

Metafisica. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale. Edizione maggiore rinnovatta, 3 vols., Milano 1993

Metaphysica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxford 1963 (1960)

Metaphysics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, 2 vols., Oxford 1953 (1924).

De motu animalium. De incessu animalium. Index des Traités biologiques. Texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Belles Lettres 1973

De partibus animalium. Critical and literary commentaries. By I. Düring, Göteborg 1943

De partibus animalium. Texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1956

Physica. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford 1992 (1956)

Protrepticus. An attempt at reconstruction, by I. Düring, Göteborg 1961

Topica. I, livres I - IV. Texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Belles Lettres, 1967

Topica et sophistici elenchi. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford 1991 (1970)

Pseudo - Aristotele. *De lineis insecabilibus*. Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Timpanaro - Cardini, Milano 1970

Scholia in Aristotelem, Berlin 1836, ed. Ch. A. Brandis

Divisiones quae vulgo dicuntur aristoteleae. Praefatus edidit testimoniisque instruxit H. Mutschmann, Leipzig 1906

Aristotele ed altri. *Divisioni*. Introduzione, traduzione e commento di Cristina Rossitto, Padova 1984

B. COMENTARIOS GRIEGOS A ARISTÓTELES

Todos están editados *consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, apud G. Reimerum, Berolini 1882 - 1909;* rep. anast. De Gruyter, Berlin 1954 ss.

Alejandro de Afrodisias:
—*In Metaphysicam* , por M. Hayduck , 1956 (1891)
—*In Topica*, por M. Wallies, 1891
Asclepio:
—*In Metaphysicam* , por M.Hayduck 1960 (1888)
Filópono, J.:
—*In De generatione et corruptione*, por H.Vitelli 1960 (1897)
—*In De anima*, por M.Hayduck 1960 (1897)
—*In Physicam*, 2 vols., por H. Vitelli 1960 (1887 - 1888)

Simplicio:
—*In De coelo*, por I. L. Heiberg 1958 (1894)
—*In Physicam*, 2 vols., por H. Diels 1954 (1882 - 1895)
—*In De anima*, por M. Hayduck 1959 (1882)
Siriano:
—*In Metaphysicam*, por G. Kroll 1960 (1902)
Temistio:
—*In Physicam*, por H. Schenkl 1960 (1900)
—*In De anima*, por R. Heinze 1960 (1900)
—*In De coelo*, por S. Landauer 1961 (1902) (se conserva en hebreo y en latín; yo cito del latín)
—*In Metaphysicam*, por S. Landauer 1903 (hebreo y latín; yo cito del latín)

C. OTRAS FUENTES ANTIGUAS

Isocrate. *Discours*. Texte établi et traduit par G. Mathieu et E. Brémond, Paris, 1950
Theophrastus. *Metaphysics*. With translation, commentary and introduction by W. D. Ross and F. H. Fobes, Hildesheim 1967 (1929)
Reale, G.: *Teofrasto e la sua aporetica metafisica*. Saggio di ricostruzione storico filosofica con traduzione e commento della *Metafísica*, Brescia 1964
Teofrasto. *Algunas cuestiones de metafísica*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Miguel Candel, Barcelona 1991
Van Raalte, M.: *Theophrastus. Metaphysics*. With an Introduction, Translation and Commentary, Leiden - New York - Köln 1993
Fortenbaugh, W. W. - Sharples, R. W. y otros: *Theophrastus of Eresus. Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*. Edited and translated. 5 vols., Leiden - New York - Köln 1992
Meibom, M.: *Antiquae musicae auctores septem, graece et latine*, Marcus Meibomius restituit ac notis explicavit, 2 vols., Amsterdam 1652
Aristoxeni Elementa harmonica. R. Da Rios recensuit, Roma 1954 (bilingüe, greco - italiano)
Eratóstenes. En *Archímedes*. IV. Commentaires d'Eutocius et fragments. Texte établi et traduit par Ch. Mugler, Paris 1972
Philodems Academica. Supplementum Platonicum I. Die Berichte über Platon und die Alte Akademie in zwei herculanensischen Papyren. Stuttgart - Bad Cannstatt 1988, ed. K. Gaiser.
Strabon: *Géographie*. Texte étable et traduit par F. Laserre, Belles Lettres, Paris 1971
Valerio Máximo. *Facta et dicta memorabilia*, I - IX. Edidit C. Kempf, Leipzig 1966 (reprod. anastática de la edición de 1888).

Plutarco de Queronea. *Oeuvres morales*. T. I. 1re Partie. Introduction générale à Plutarche, par R. Flacelière - J. Irigoin, Paris 1987
---Deuxième partie. Texte établi et traduit par R. Klaerr, A. Philippon, J. Sirinelli, Paris 1989
---VI. Dialogues pythiques. *De E apud Delphos. De Delp. orac.* Texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris 1974
—VII. 1. *De garrulitate*. Texte établi et traduit par J. Dumortier - J. Defradas, Paris 1975
—VIII. *De genio Socratis*. Texte établi et traduit par J. Hani, Paris 1980
—Moralia. IV. *Quaestiones convivalia*. Recensuit C. Hubert, Leipzig 1971
—VI. 1. *Platonicae quaestiones. De animae procreatione*. Recensuit C. Hubert, Leipzig 1951
—*Adversus Colotem*. Ed. M. Pohlenz, curavit R. Westmann, Leipzig 1959
—Vies. I. *Nume*. Texte établi et traduit par R. Flacelière - É. Chambry - M. Juneaux, Paris 1957
—IV. *Marcelle*. Texte établi et traduit par R. Flacelière, Paris 1966
—XIV. *Dion*. Texte établi et traduit par R. Flacelière et É. Chambry, Paris 1978
Nicomachi Geraseni Pythagorei *Introductionis aritmeticae* libri II. Recensuit R. Hoche, Leipzig 1866
Teón de Esmirna. *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Recensuit E. Hiller, Lipsiae 1878
Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon. Traduite pour la première fois du grec en français. Par J. Dupuis, Paris 1892. Bruxelles 1966
Timón de Fliunte. *Silli*. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento a cura di Massimo di Marco, Roma, Edizioni dell' Ateneo, 1989
Numenio. *Fragments*. Texte établie et traduit par É. des Places, Paris 1973
Alcínoo. *Enseignement des doctrines de Platon (Didáskalos)*. Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris.1990
Sexto Empírico. *Adversus mathematicos*, R. G. Burg, 4 vols., London 1953 - 1959
Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle Metaphysics 1*. Translated by W. E. Dooley SJ, London 1989
Diógenes Laercio. *Lives of eminent philosophers*. With an english translation by R. D. Hicks, 2 vols., London - Cambridge 1958 -1959 (1925)
—*Vitae philosophorum*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit. H. S. Long, 2 vols., Oxford 1964
Smith, A.: *Porphirii Fragmenta*, Stuttgart - Leipzig 1993
Hadot, P.: *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris 1968, vol. II: Fragments du commentaire de Porphyre «Sur le Parménide», p. 59 - 120, (greco - francés)
Jámblico. *De communi mathematica scientia*. Ed. N. Festa, Leipzig 1895

—*In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*. Edited with translation and commentary, by J. M. Dillon, Leiden 1973
–*Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*. Appendice: Testimonia et fragmenta exegetica. Thése par B. D. Larsen, Aarhus 1972
– *In Nicomachi Arithmeticam introductionem*. Edidit H. Pistelli (1894). Editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit U. Klein, Stuttgart 1975
—*Protreptique*. Texte établie et traduit par É. des Places, Paris 198
Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen edidit J. H. Waszink, London - Leiden 1962
Temistio. *Orationes*. Edidit G. Downey - A. F. Norman, 3 vols., Leipzig, 1965 - 1970 - 1974.
Proclo. *In Platonis Timaeum commentaria*. Edidit E. Diehl, 2 vols., Leipzig 1903 - 1904
—*In Platonis Rem publicam comentarii*. Edidit G. Kroll, 2 vol., Leipzig 1899 - 1901
—*In primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ex recognitione G. Friedlein, Hildesheim 1967
—*Opera inedita. In Parmenidem Commentarium*. Emendavit et auxit V. Cousin, Frankfurt am Main 1962 (1864)
—*Théologie platonicienne*. 6 vols. Texte établi, et traduit par H. D. Saffrey - L. G. Westerink, Paris 1968 - 1987
A Commentary on the First Book of Euclid's Elements. Translated, with Introduction and Notes by G. R. Morrow. With a new foreword by I. Mueller, Princeton, New Jersey 1992 (1970)
Marinus. *Vita Procli*. Graece et latine. Ed. J. F. Boissonade, Amsterdam 1966
Filópono. *In Nicomachi Introductionem arithmeticam*. Ed. R. Roche, Berlin - Wesel, 1864 - 65 , 1867
—Haase, W., 1982, p. 399 - 477.
—*De aeternitate mundi contra Proclum*. Edidit H. Rabe, Leipzig 1899 (reed. Hildesheim 1963)
Anónimo. *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Texte établi par L. G. Westering et traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Paris 1990
Asclepio. *In Nicomachi Introductionis arithmeticae librum I*. Edited with an Introduction and Notes by Leonardo Tarán, Philadelphia 1969
Focio. *Bibliothèque*. Texte établi et traduit par R. Henry, 8 vols., Paris, 1959-1977

D. OTRAS OBRAS ANTIGUAS DE INTERÉS

Diels, H. - Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch. 3 vols., Berlin 1972

Pherekydes of Syros, Oxford 1990 by H. S. Schibli
Empédocle. Éd. J. Bollack, 4 vols., Paris 1965 - 1969
Empedocles: The extant fragments, Yale Univ.. 1981
Anassagora. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento a cura di D. Lanza, Firenze 1966
Parmenide. Testimonianze e frammenti. Intr.. trad. e commento a cura di M. Untersteiner, Firenze 1958
Timpanaro Cardini, M.: *I Pitagorici*, 3 vols, Florencia 1958, 1962, 1964
Untersteiner, M.: *Sofisti*. Testimonianze e frammenti, 4 vols., Firenze 1967
Plato. *Phèdre*. Notice de L. Robin. Texte établi par C. Moreschini. Et traduit par P. Vicaire, Paris 1985
Riginos, A. S.: *Platonica*. The anecdotes concerning the Life and Writings of Plato, Leiden 1976
De Léodamas de Thasos à Philippe d' Oponte. Temoignages et fragments. Édition, traduction et commentaire par François Lasserrre, Napoli 1987
Die Fragmente des Eudoxos von Knidos, hgg., übersetzt und kommentiert von F. Lasserre, Berlin 1966
Speusippo. Frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente. Precedono testimonianze sull' Academia scelte e ordinate da Marcello Gigante, Napoli 1980
Speusippus of Athens. A critical study with a collection of the related texts and commentary, Leiden 1981. By L. Tarán.
Senocrate. Frammenti. Ediziones, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente, Napoli 1982
Wehrli, F.: *Die Schule des Aristoteles*. Texte und Kommentare, Basel - Stuttgart, 1969 ss (seg. edic. ampliada)
Der Platonismus in der Antike. Grundlagen - System - Entwicklung. Begründet von H. Dörrie. Fortgeführt von Matthias Baltes unter Mitarbeit von Friedlhelm Mann, Stuttgart - Bad Cannsatt:
I: *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus*. Bausteine 1 - 35: Text, Übersetzung, Kommentar. Heinrich Dörrie. Aus dem Nachlass herausgegeben von Annemarie Dörrie, 1987.
II: *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*. Bausteine 36 - 72. Text, Übersetzung, Kommentar. H. Dörrie. Aus dem Nachlass herausgegeben und bearbeitet von Matthias Baltes unter Mitarbeit von Annemarie Dörrie und Friedhelm Mann, 1990.
III: *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*. Bausteine 73 - 100. H. Dörrie - M. Baltes. Text, Übersetzung, Kommentar, 1993.
IV: *Die philosophische Lehre des Platonismus*. Einige grundlegende Axiome / Platonische Physik (im antiken Verständnis) I. Bausteine 101 - 124: Text, Übersetzung, Kommentar, 1996. H. Dörrie + und M. Baltes
Comicorum Atticorum Fragmenta, 3 vols. Ed. Th. Kock, Leipzig 1880 - 1888

Poetae Comici Graeci. Ediderunt R. Kassel - C. Austin, Berlin - New York 1983 - 1991
Euclides. *Elementa.* Post I. L. Heiberg edidit E. S. Stamatis, 4 vols., Leipzig 1969 - 1973; *Scholia*, 2 vols., 1977
—*The Thirtheen Books of THE ELEMENTS.* Translated with introduction and commentary by S. T. L. Heath, 3 vols., New York 1956
Stoicorum Veterum Fragmenta, 4 vols., ed. I. von Arnim, Stuttgart 1964
Epicurea, ed. H. Usener, Roma 1963
Martin, J.: *T. Lucreti Cari. De rerum natura.* Libri sex, Stuttgart 1953
Plotino. *Enéadas, I - IV*, 2 vols. Introducciones, traducciones y notas de Jesús Igal, Madrid 1982 - 1985

E. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Albert, K.: - *Über Platons Begriff der Philosophie*, Sankt Augustin 1989
—«Über den Begriff der Philosophie im Platonischen *Phaidros*», en Rossetti, (ed.), 1992, p. 236 - 240
—*Einführung in die Philosophische Mystik*, Darmstadt 1996
Algra, K.: *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden - New York - Köln 1995
Allan, D. J.: «Aristotle and the Parmenides», en Düring - Owen (eds.), 1960, p. 133 -144
Annas, J.: «Forms and First Principles», en *Phronesis*, 19, 1974, p. 257 - 283
—*Aristotle's Metaphysics.* Books *M* and *N.* Translated with Introduction and Notes by, Oxford 1976
—*The Morality of Happiness*, New York - Oxford 1993
Arana, J. R.: «El enigma del *Parménides*», en *Theoria*, 10, 1995, p. 125 - 140
—«La ecología durante el helenismo: el estoicismo», en *Hierax*, 4, 1995, p. 41 - 55
—«El sustrato material en el *Timeo* 47 e 3 - 53 c 3 y Aristóteles, *Física* , IV, 2, 209 b 11 - 16 y b 33 - 210 a 2», comunicación al *IV Symposium Platonicum*, celebrado en Granada en septiembre de 1995
Armstrong, A. H.: «The background of the doctrine 'That the intelligibles are not outside the intellect», en *Fondation Hardt*, 5, 1960, p. 391 - 426
Aubenque, P.: *Le problème de l'etre chez Aristote*, Paris 1977 (1962)
—(ed.): *Études sur la métaphysique d' Aristote*, Paris 1979
Baltes, M.: *Die Weltenstehung des Platonischen Timaios nach der antiken Interpreten*, 2 vols., Leiden 1976 - 1978
—«Gegonen. Ist die Welt real enstanden oder nicht?», Ponencia en el *IV Symposium Platonicum*, celebrado en Granada 4 - 9 Septiembre de 1995.

Bärthlein, K.: «Zur Entstehung der aristotelischen Substanz - Akzidens - Lehre», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50. 1968, p. 196 - 253
—*Der Analogiebegriff bei den griechischen Mathematikern und bei Platon*, ed. J. Talanga, Würzburg 1996
Bartuschat, W.: «Zum Problem der Auslegung bei Leibniz», en Bubner - Cramer - Wiehl, 1970, II, p. 219 - 242
Becker, O.: «Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im Neunten Buch der Euklidischen Elemente. Versuch einer Wiederherstellung in der ursprünglichen Gestalt», en *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, Abt. B: Studien. B. 1. 4. 1938, p. 533 - 553
—*Das mathematische Denken der Antike*, Göttingen 1957
—*Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung* , Freiburg - München 1954
Beierwaltes, W.: *Proklos*. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt am Main 1965
—«Trost im Begriff. Zu Boethius' Hymme O qui perpetua mundum ratione gubernas», en 1985, p. 319 - 336
—*Denken des Einen*. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt am Main 1985
Bélis, A.: «La procédé de numération du Pythagoricien Eurytos», en *Révue des Études Grecques*, 96, 1983, p. 64 - 75
Benz, H.: *«Materie» und Wahrnehmung in der Philosophie Plotins*, Würzburg 1990
Berti, E.: *La filosofia del primo Aristotele*, Padua 1962
—*Aristoteles: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977
Blumenthal, H. J.: - «Photius or Themistius (Cod. 74). Did Themistius Write Commentaries on Aristotles?», en *Hermes*, 107, 1979, p. 168 - 182.
—«Themistius. The Last Peripatetic Comentator on Aristotle?», en Sorabji, 1990, p. 113 - 123
Blumenthal, H. J. - Robinson, H. (eds.): *Aristotle and the Later Tradition*, Oxford 1991
Bolton, R.: «Plato's Distinction between Being and Becoming», en *Review of Metaphysics*, 29, 1975, p. 66 - 95
Bonagura, P.: *Exteroridad e interioridad*. La tensión filosófico - educativa en algunas páginas platónicas, Navarra 1991
Boss, G. - Seel, G. (eds.).: *Proclus et son influence*. Actes du Colloque de Neuchatel. Juin 1985. Avec une Introduction de F. Brunner, Zürich 1987
Bossier, F. - Steel, C.: «Priscianus Lydus en de «In de anima» van Pseudo (?) - Simplicius», en *Tijdschrift voor Filosofie*, 34, 1972, p. 761 - 822
Brague, R.: *Aristote et la question du monde*. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, Paris 1988

Brisson, L.: *Le même et l' autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Un commentaire systématique du *Timée* de Platón, Paris 1974 (reed. en 1993)
—*Platon. Lettres*. Traduction inédite, introduction, notices et notes par, Paris 1987
—«Proclus et l' orphisme», en Pépin - Saffrey, 1987, p. 43 - 104
—«Diogène Laërce, 'Vies et doctrines des philosophes illustres', Livre III: Structure et contenu», en Haase, W.: *Aufstieg und Niedergang*, 36. 5, 1992, p. 3619 - 3760, y apéndice, p. 1 - 25
—«Présupposés et conséquences d' une interprétation ésotériste de Platon», en *Méthexis*, VI, 1993, p. 11 - 35.
—«Aristóteles, *Física* , IV, 2», en *Methexis*, 8, 1993, p. 81 - 92
Brumbaugh, R. S.: *Plato's Mathematical Imagination*. The Mathematical Passages in the Dialogues and Their Interpretation, New York 1977
Bubner, R. - Cramer, K. - Wiehl, R.(eds.): *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vols., Tübingen 1970
Bueno, G.: *La metafísica presocrática*, Madrid - Oviedo 1974
Burkert, W.: - *Weisheit und Wissenschaft*. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon, Nürnberg 1962
—«Platon oder Pythagoras»?, en *Hermes*, 88, 1960, p. 159-177
—*Greek Religion*. Translated by J. Raffan, Cambridge, Massachusets 1985
Cambiano, G. (ed.): *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986
Canto - Sperber, M.: *Platon. Menon*. Traduction inédite, introduction et notes par, Paris 1993
Carduello. R. L.: «Syrianus défenseur de Platon contra Aristote, selon le témoignage d' Asclépius (*Metaphysique*, 433, 9 - 436, 6)», en Dixsault, 1993, p. 197 - 214
Caveing, M.: -*La constitution du type mathématique d' idéalité dans la pensée grecque*, Univ. de Lille III , 3 vol., 1982
—*Zenon d'Elée*. Prolégomènes aux doctrines du continu. Étude historique et critique des Fragmentes et Temoignages, Paris 1982
—*Algunas observaciones sobre el trato que recibe el continuo en los «Elementos» de Euclides y en la «Física» de Aristóteles*, p. 17 - 41 de Guénard-Lelièvre, 1988.
—«Platon, Aristote et les hypothèses des mathématiciens», en Mattei 1990, p. 119 - 128
Cencillo, L.: *HYLE. La materia en el corpus aristotelicum*, Madrid 1958
Charlton, W.: *Aristotle's Physics*. Books I and II. Translated with Introduction and Notes. Oxford 1970
Cherniss, H.: - *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York 1962 (1944)
--*The Riddle of the Early Academy* , Berkeley and Los Angeles 1945

—Review of H. D. Saffrey, 1955, en *Gnomon*, 31, 1959, p. 36 - 51
—*Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, New York 1965
—*Selected Papers*, ed. por L. Tarán, Leiden 1977
Chroust, A. H.: *Aristotle*. New light on his life and on some of his lost works, 2 vols., London 1973
Cleary, J. J.: - *Aristotle and the Many Senses of Priority*, Carbondale 1988
—*Aristotle and Mathematics*. Aporetic method in Cosmology and Metaphysics, Leiden - New York - Köln 1995
Cornford, F. M.: *Plato's Cosmology*. The *Timaeus* of Plato, London 1956
Coulter, J. A.: *The literary microcosmos*. Theories of interpretation of the later neoplatonists, Leiden 1976
Crombie, I. M.: *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols, London 1962 - 1963
Cumont, F.: «Les anges du paganisme», en *Rev. hist. relig.*, 72, 1915, p. 159 - 182
Dagron, G.: *L' empire romain de l'Orient au IVème siècle et les traditions politiques de l' hellenisme: Le témoignage de Thémistios*, en Travaux et Mémoires 3, 1968, p. 1 - 242
Derrida, J.: - *De la grammatologie*, Paris 1967
—«La farmacia de Platón», en *La diseminación*, Madrid 1975
—*Chora*. Herausgeber P. Engelmann. Edition Passagen, übersetzt von H. D. Gondek, Wien 1990 (1987)
Detienne, M.(ed.): - *Les savoirs de l' écriture*. En Grèce ancienne, Lille 1988
—«L' espace de la publicité, ses opérateurs intelectuels dans la cité», en 1988, p. 29 - 81
Dietz, K. - M.: *Protagoras von Abdera*. Untersuchungen zu seinem Denken. Diss., Bonn 1976
Dillon, J.: *The Middle Platonists*. A Study of Platonism 80 B. C. to 220 A. D., Bristol 1977
Dillon, J. - Long, A. A. (eds.): *The Question of «Eclecticism»*. Studies in Later Greek Philosophy, Un. of California, Berkeley - Los Angeles 1988
Dilthey, W.: «Leben Schleiermachers», en *Gesammelte Schriften*, XIII, 1 - 2. Aus dem Nachlass, por M. Redeker. Göttingen 1970
Dixsault, M. (ed.): *Contra Platon*.1. Le platonisme dévoilé, Paris 1993
Dodds, E. R.: «The Parmenides of Plato and origin of the Neoplatonic One», en *Classical Quarterly*, 22, 1928, p. 129-142
Donini, P. L.: *Tre studi sull' aristotelismo nel II secolo d. C.*, Turín 1974
—*L' escuole, l' anima, l' imperio: la filosofia antica da Antioco à Plotino*, Turín 1982
Döring, K.: *Die Megariker*. Kommentierte Sammlung der Testimonien, Amsterdam 1972

—«Über den Sophisten Polyxenos», en *Hermes*, 100, 1972, p. 29 - 42
Dörrie, H.: «Der Platoniker Eudoros von Alexandria», en *Hermes*, 79, 1944, p. 25 - 39
—«Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios», en *Fondation Hardt*,1966, p. 1 - 32
—«Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes C. Celsum, 7, 42 ss», en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, phil. hist. Klasse 1967, n. 2, p. 19 - 55; ahora en *Platonica minora*, p. 229 - 262
—«Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt», en *Revue internationale de Philosophie*, 24, 1970, p. 217 - 235
—*Von Plato zum Platonismus*. Ein Bruch in der Überlieferung und sein Überwindung, Opladen 1976 a
—*Platonica minora*, München 1976 b
Düring, I.: *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg 1957
—*Aristoteles*. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966
Düring, I. Owen, G. E. L. (eds.): *Aristotle and Plato in the Mid - Fourth Century*, Göteborg 1960
Eliade, M.: *El mito del eterno retorno*. Arquetipos y repetición, Madrid 1982 (1972)
Erbse, H.: «Platons Urteil über Isokrates», en *Hermes* 99, 1971, p. 183 - 197
Erler, M.: «Hilfe und Hintersinn. Isokrates' *Panathenaikos* und die Schrifkritik im Phaidros», en Rossetti, (ed.), 1992, p. 122 - 137
—«Epikur Die Schule Epikurs - Lukrez», en Flashar - Görler, 1994, p. 29 - 490
Eucken, Ch.: *Isokrates*. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen, Berlin - New York 1983
Farandos, G. D.: *Platons Philosophie der Periagoge*, Würzburg 1979
Ferber, R.: *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin 1989 (2 ed.).
—*Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die «ungeschriebene Lehre» nicht geschrieben?*, Sankt Augustin 1991
—«Hat Plato in der «ungeschriebenen Lehre» eine «dogmatische Metaphysik und Systematik» vertreten? Einige Bemerkungen zum status quaestionis», en *Méthexis*, VI, 1993, p. 37 - 54
Ferrari, G. F. R.: «Platonic love», en Kraut, 1992, p. 248 - 276
Festugière, A.: *La révélation d' Hermès Trismégiste*, 4 vols., Paris 1950 - 1954
Findlay, J. N.: *Plato: The Written and Unwritten Doctrines* , London 1974
Fine, G.: -«Aristotle's Criticism of Plato», en Klagge - Smith, 1992, p. 13 - 42
—*On Ideas*. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms, Oxford 1993

Flashar, H. (ed.): *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*. B. I: Die Philosophie der vorchristlichen Antike, Faszikel 3, Basel - Stuttgart 1983
Flashar, H. - Görler, W. (eds.): Die Philosophe der Antike. Band 4: *Die hellenistische Philosophie*, Basel 1994
Fortenbaugh, W. W. - Sharples, R. W. (eds.): *Theophrastean Studies on Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion, and Rhetoric*, New Brunswick (USA) - Oxford (UK), 1992
Fowler, D. H.: *The Mathematics of Plato's Academy*. A New Reconstruction. Oxford 1987
Frank, D. H.: *The Arguments 'From the Sciences' in the Aristotle's Peri Ideôn*, New York 1984
Frank, E.: *Plato und die sogennanten Pythagoreer*, Halle 1923
Franz, M.: *Schellings Tübinger Platon - Studien*, Göttingen1996
Freudenthal, J.: *Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos*, en Hellenistische Studien, 3, Berlin 1879
Fritz , K. von: «Die Ideenlehre des Eudoxos von Knidos und ihr Verhältnis zur platonischen Ideenlehre», en *Philologus*, 82, 1926, p. 1 - 26
—«Theaitetos», en *RE*, V A, 1934, col. 1351 ss
—«Theudios», en *RE*, VI A, 1937, col. 244 - 246
—«The Discovery of Incommensurability by Hippasos of Metapontum», en *Annals of Mathem.* 46, 1945, p. 242 - 262; ahora en Fritz, K. von, 1971, p. 545 - 575
—«Die ARCHAI in der griechiscehn Mathematik», en *Archiv f. Begriffsgeschichte* 1, 1954, p. 13 - 103 ; ahora en Fritz, K. von , 1971, p. 335 - 429
—*Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin 1968
—*Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenscaft*, Berlin - New York 1971
Furley, D. J.: *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967
Gadamer, H. - G.: *Verdad y método*. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, trad. A. Agud - R. de Agapito, Salamanca 1977 (1975)
—(ed.): *Idee und Zahl*, Heidelberg 1968
—«Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios», en *Gesammelte Werke*, Tübingen VI, 1985, p. 242 - 270
Gaiser, K.: - *Protreptik und Paränese bei Platon*. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs, Tübingen 1959
—*Platons ungeschriebene Lehre*. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1963 (1969)
—«Le *Ménon* de Platon et l' Académie», (1965), tomado de M. Canto - Sperber (ed.) 1991
—«Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung», en Gadamer (ed.): *Idee un Zahl*, 1968, p. 31 - 84

—«Zwei Protreptikos - Zitate in der Eudemischen Ethik des Aristoteles», en *Rheinisches Museum*, 110, 1967, p. 314 - 345
—«Die Platon - Referate des Alkimos bei Diogenes Laertios (III, 9 - 17)», en *Zetesis*. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker, Antwerpen / Utrecht, 1973, p. 61 - 79
—«Plato's Enigmatic Lecture «On the Good», en *Phronesis*, 25, 1980, p. 5 - 31
—«Der Ruhm des Annikeris», en *Festschrift für Robert Muth* zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1981 dargebracht von Freunden und Kollegen, hrsg. von P. Haendel - W. Weid, Innsbruck 1983, p. 110 - 128
—*Il paragone della caverna*, Napoli 1985
—(ed.): *Das Platonbild*. Zehn Beiträge zum Platonverständnis, Hildesheim 1969
Gaudin, C.: *Platon et l' alphabet*, Paris 1990
Giannantoni, G. (ed.): *Diogene Laerzio, Storico del Pensiero Antico*, Atti del Convegno Internazionale tenutosi a Napoli e Amalfi dal 30 sett. al 3 Ott. 1985, en Elenchos, 7, 1986
Gill, Ch.: «Platonic dialectic and the truth - status of the unwritten doctrines», en *Méthexis*, VI, 1993, p. 55 - 72
Gottschalk, H. B.: «Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD», en Haase (ed.), 36. 2, 1987, p. 1079 - 1174
—«The earliest aristotelian commentators», en R. Sorabji, 1990, p. 55 - 81
Graefe, St.: *Der gespaltene EROS*. Platons Trieb zur «Weisheit», Frankfurt am Main 1989
Graeser, A. (ed.): *Mathematik und Metaphysik bei Aristoteles*. Akten des X. Symposium Aristotelicum Sigriswil, 6. - 12. September 1984, Bern - Stuttgart 1984
Guariglia, O. N.: *Quellenkritische und logische Untersuchungen zur Gegensatzlehre des Aristoteles*, Hildesheim - New York 1978
Guénard, F. - Lelièvre, G. (eds.) : *Pensar la matemática* , trad. de C. Bidón - Chanal, Barcelona 1988 (1982)
Guthrie, : *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1978, V
Haase, W.: *Untersuchungen zu Nikomachos von Gerasa*, Diss., 1982
—(ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin 1987
Habermas, J.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Frankfurt am Main 1981
—*Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Duskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main 1994
Hadot, I.: - *Hiéroclès et Simplicius*, Paris 1978
—«La vie et l' oeuvre de Simplicius d' après des sources grecques et arabes», en 1987 b, p. 7 - 22

—«Recherches sur les fragments du commentaire de Simplicius sur la Metaphysique d' Aristote», en 1987 a, p. 225 - 245

(ed.)- *Simplicius*. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (28 sept. - 1 er oct. 1985), Berlin - New York 1987 b

Hadot, P.: «Fragments d' un commentaire de Porphyre sur le Parmenide», en *Revue des Études Grecques*, 74, 1961, p. 410 - 438

—«La métaphysique de Porphyre», en *Fondation Hardt*, 1966, p. 125 - 164

—*Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris 1968

Halfwassen, J.: *Der Aufstieg zum Einem*. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992

—Recensión a Stemmer, 1992, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 1994, p. 220 - 225

Hambruch, E.: *Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik*, Berlin 1904

Happ, H.: *HYLE. Studien zum aristotelischen Materiebegriff*, Berlin 1971

Harlfinger, D.: *Die Textgeschichte der Pseudo - aristotelischer Schrift Perì atómon grammôn* . Ein kodikologisch - kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum, Amsterdam 1971

Havelock, E.: *Preface to Plato*, Blackwell 1963

—*The literate revolution in Greece and its cultural consequences*, Princeton University Press, 1982

Heath, Th.: *A History of Greek Mathematics* , vol. I : From Thales to Euclid, New York 1981 (1921)

—*Mathematics in Aristotle* , Oxford 1970 (1949)

Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Band 2., Redaktion E. Moldenhauer-K.M. Michel, Frankfurt am Main 1979

Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen 1977 (1927)

—*Platonslehre von der Wahrheit*, Bern - München 1975 (1947)

—*Platon: Sophistes*, Gesamtausgabe. II: Abteilung: Vorlesungen 1919 - 1944. Band 19 (Wintersemester 1924 - 25), Frankfurt am Main 1992, ed. por I. Schüssler.

Heitsch, E.: *Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben*, Mainz 1984

—«*timiótera*», en *Hermes*, 117, 1989, p. 278 - 287

Helmbold, W. C. - O' Neil, E. N.: *Plutarch' s Quotations*, en American Philological Association, 1959

Hershbell, J. P.: «Plutarch' 'De animae procreatione in Timaeo': An Analysis of Structure and Content», en Haase, 36. 1, 1987, p. 234 - 247

Hirsch, W.: *Der pseudoaristotelische Traktat de lineis insecabilibus*, Heidelberg 1953

Höffe, O. (ed.): *Platon*. Politeia, Berlin 1996

Hösle, V.: - «Platons Grundlegung der Euklidizität der Geometrie», en *Philologus*, 124,1982 , p. 180 - 197
—«Zu Platons Philosophie der Zahlen und derer mathematischer und philosophischer Bedeutung», en *Theologie und Philosophie* 59, 1984, p. 321 - 355
—*Wahrheit und Geschichte*. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart - Bad Cannstatt 1984
House, D. K.: «The Life of Sextus Empiricus», en *The Classical Quarterly*, 30, 1980, p. 227 - 238
Hubert, C.: *Anamnesis bei Platon*, München 1964
Impara, P.: «Mito, eros e filosofia nel Fedro», en Rossetti, (ed.), 1992, p. 300- 304
Irwin, T. H.: *Aristotle's First Principles*, Oxford 1990 (1988)
Isnardi Parente, M.: - «Théophraste, Metaphysica 6 a 23 ss», en *Phronesis*, 16, 1971, p. 49 - 64
—Zeller - Mondolfo: La filosofia antica in suo sviluppo storico. Parte II: Da Socrate ad Aristotele. Part. III /1: Platone [tomo secondo] e l' *Accademia antica*, Firenze 1974
—*L'eredità di Platone nell' Accademia antica*, Napoli - Milano 1984
—«La akróasis di Platone», en *Museum Helveticum*, 46, 1989, 146 ss.
—«Phdr. 274 c ss, o il discurso orale come autoelenchos», en Rossetti, (ed.), 1992, p. 108 - 121
—«Platone e il Problema degli ágrapha», en *Méthexis*, VI, 1993, p. 73 - 93
Jaspers, K.: *Philosophie*, 3 vols., Berlin - Heidelberg - New York 1973
Judson, L. (ed.): *Aristotle's Physics*. A Collection of Essays, Oxford 1991
Klagge, J. C. - Smith, N. D. (eds.): *Methods of Interpreting Plato and his Dialogues*, Oxford 1992
Knorr, W. R.: *The Evolution of the Euclidean Elements*, Dordrecht - Boston 1975
—«Infinity and continuity: the interaction of mathematics and philosophy in the antiquity», en N. Kretzmann (ed.): *Infinity and Continuity in Ancient and Medieval Thougth*, Ithaca (N.Y.), 1982, p. 112 - 145
Koller, H.: - *Die Mimesis in der Antike*. Nachahmung, Darstellung, Ausdruck, Diss., Bern 1954
—«Theorós und Theoria», en *Glotta*, 36, 1958, p. 273 - 286
Kouremenos, Th.: *Aristotle on Mathematical Infinity*, Stuttgart 1995
Koyré, A.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. C. Solís, Madrid 1989
Krämer, H.: *Areté bei Platon und Aristoteles*. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie, Heidelberg 1967 (1959)
—«Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon», en *Museum Helveticum*, 21, 1964, 137 - 167
—«Aristoxenos über Platon's *Perì tagathoũ*», en *Hermes*, 94, 1966, p. 111 - 112

—«Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 b - c», en *Philologus* 110, 1966, p. 35 - 70
—*Der Ursprung der Geistmetaphysik*. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1967 (1964)
—«Grundbegriffe akademischer Dialektik in den biologischen Schriften von Aristoteles und Theophast», en *Rheinisches Museum*, 111, 1968, p. 293 - 333
—«Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung», en Gadamer (ed.): *Idee und Zahl*, 1968, p. 106 - 150
—«*Epékeina tes ousías* . Zu Platon, Politeia 509 b», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51, 1969, p. 1 - 30
—«Grundfragen der aristotelischen Theologie», en *Theologie und Philosophie*, 44, 1969, p. 363 - 382; 481 - 505
—*Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin - New York 1971
—«Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte des Universaliensproblems im Platonismus», en *Archiv für Geschichte der Philosophie* 55, 1973, p. 119 - 190
—«Zum Standort der Metaphysik Theophrast's», en *Zetesis*. Album amicorum aangeboden aan E. de Strycker, Antwerpen Utrecht 1973, p. 206 - 214
—«Neues zum Streit um Platon's Prinzipientheorie», en *Philosophische Rundschau*, 27, 1980, p. 1 - 38
—*Die Ältere Akademie*, en H. Flaschar,1983, p. 1 -174
—*Platone e i fondamenti della metafisica*. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia. Introduzione e traduzione di G.Reale, Milano 1989 (ed. ampliada de la de 1982) (trad. española de A. J. Cappelleti - A. Rosales, Caracas 1996)
—«Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung», en *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 62, 1988, p. 583 - 621
—*La nuova immagine di Platone*. Premessa di Marcello Gigante, Napoli 1986
—Recensión a Heitsch, 1984, en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 14, 1989, p. 59 - 72
—*Dialettica e definizione del Bene in Platone*. Interpretazione e commentario storico - filosofico di «Republica» VIII 534 b 3 - d 2. Traduzione di E. Peroli. Introduzione di Giovanni Reale, Milano 1989 (1966, 1972)
—«Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons», en *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch, 16, 1990, p. 85 - 107
—«Altes und neues Platonbild», en *Méthexis*, VI, 1993, p. 95 - 114
—«Das neue Platonbild», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 48, 1994, p. 1 - 20
—«Die Idee des Guten. Sonnen - und Liniengleichnis; Buch VI, 16 - 21 (504 a - 511 e)», en O. Höffe (ed.), 1996, cap. 9

Kranz, M.: *Das Wissen des Philosophen*, Diss. Tübingen 1986
Kraut, R. (ed.): *Socrates and the State*, Princeton 1984
---*The Cambridge Companion to PLATO*, Cambridge 1992
Kristeller, P. O.: «Die Ideen als Gedanken des menschlichen und göttlichen Vernunft», en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, Philos. - hist. Klasse, 1989, 2
Kullmann, W.: *Wissenschaft und Methode*. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft, Berlin - New York 1974
—«Platons Schrifkritik. Neue Überlegungen zur «ungeschriebenen Lehre»», *Hermes*, 118, 1990
Kutschera, F. von: *Platon «Parmenides»*, Berlin - New York 1995
Lafrance, Y.: - *La théorie platonicienne de la Doxa*, Montréal - Paris 1981
—«Schleiermacher, lecteur du Phèdre», en Rossetti, (ed.), 1992, p. 209 - 213
Laks, A. - Neschke, A. (eds.): *La naissance du paradigme herméneutique*. Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen, Lille 1990
Larsen, B. D.: «La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive», en Entretiens de la Fondation Hardt, XXI: *De Jamblique à Proclus*, Genève 1974, p. 1 - 34
Lasks, A. - Most, G. W. - Rudolph, E.: «Four Notes on Theophrastus' *Metaphysics*», en Fortenbaugh - Sharples (eds.), 1992, p. 224- 256
Lasserre, F.: «Hermodore de Syracuse dans P. Herc. 1021 et 164?», en *Cronachi Ercolanensi*, 13, 1983, p. 63 - 74
Lévy, Ed.: *Athènes devant la defaute de 404 a. C.*, Paris 1976
Lewy, H.: *Chaldaean Oracles and Theurgy*. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire, Le Caire 1956
Lisi, F.: «Bien, norma ética y placer en el *Filebo*», en *Methexis*, 8, 1995, p. 65 - 80
Lledó, E.: *El silencio de la escritura*, Madrid 1992
Lloyd, A. C.: «*Parhypóstasis* in Proclus», en Boss - Seel, 1987, p. 145 - 157
Löbl, R.: *Demokrit. Texte zu seiner Philosophie* ausgewählt, «ubersetzt, kommentiert und interpretiert von, Amsterdam - Atlanta 1989
Loraux, P.: «L' art platonicien d' avoir l' air d' écrire», en Detienne, 1988, p. 420 - 455
Lynch, J.P.: *Aristotle's School*. A Study of an educational institution, Berkeley 1972
Mansfeld, J.: *Prolegomena*. Questions to be settled before the study of an autor, or a text, Leiden - New York - Köln, 1994
Marcuse, L.: *Plato und Dionys*. Geschichte einer Demokratie und einer Diktatur, Berlin 1968
Martin, R.: *Manuel d'architecture grecquer*. I, Paris 1965
Martinus Arends, J. F.: *Die Einheit der Polis*. Eine Studie über Platons Staat, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1988

Mattei, J. - F.: *La naissence de la raison en Grèce*. Actes due Congrès de Nice - Mai 1987, Paris 1990
Mazzara, G.: «Lysias et Isocrate: ironie et simulation dans le Phèdre», en Rossetti (ed.), 1992, p. 214 - 217
Meinhardt, H.: *Teilhabe bei Platon*. Ein Beitrag zum Verständnis platonischen Prinzipiendenkens unter besonderer Berücksichtigung des "Sophistes», Freiburg - München 1968
Mejer, J.: *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background*, Wiesbaden 1978
—«Diogenes Laertius and the Transmission of Greek Philosophy», en Haase, W., *Aufstieg und Nierdergang*, 36. 5, 1992, p. 3556 - 3602
Melchiorre, V. (ed.): *L' Uno e i Molti*, Milano 1990
Merlan, Ph.: «*Tò aporêsai archaikôs* (Arist. Met. N,2, 1089 a 1)», en *Philologus*, 111,1967, p. 119 - 121
—«War Platons Vorlesung «Das Gute» einmalig?», en *Hermes*, 96, 1968, 705 - 709
Michel, P.-H.: *De Pythagore à Euclide*. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes, Paris 1950
Migliori, M.: *Dialettica e verità*. Commentario filosofico al «Parmenide» di Platone. Prefazione di Hans Krämer. Introduzione di Giovanni Reale, Milán 1990
—*L' uomo fra piacere, intelligenza e Bene*. Commentario storico - filosofico al «Filebo» di Platone. Introduzione di Thomas A. Szlezák, Milano 1993
Mohr, R. D.: *The Platonic Cosmology*, Leiden 1985
Moraux, P.: - *Alexandre d' Aphrodise: Exégète de la noétique d' Aristote*, Liège at Paris 1942
—*Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote*, Louvain 1951
—«Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles», en Stiehl - Stier (eds.), 1969, I, p. 492 - 504
—«La critique d'authenticité chez les commentateurs grecs d' Aristote», en Mélanges A. M. Mansel, Ankara 1974, t. I, p. 265 - 288
—«Témoins méconnus des Divisiones Aristoteleae», en *L' Antiquité Classique*, 46, 1977, p. 100 - 127
—«Les débuts de la philologie aristotelicienne», en Cambiano (ed.), 1986, p. 127 - 147.
—*Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlin - New York, 2 vols., 1973, 1984
—*Aristoteles. Werk und Wirkung*. P. Moraux gewidmet, 2 vols., ed. J. Wiesner, Berlin - New York 1985 - 1987
Moravcsik, J. M.: «What Makes Reality Intelligible? Reflections on Aristotle's Theory of *Aitia* «, en Judson, 1991, p. 31 - 48
—*Plato and Platonism*. Plato's Conception of Appareance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes, Oxford - Cambridge 1992

Morrison, D.: «*Xhoristós* in Aristotle», en *Harvard Studies in Classical Philology*, 89, 1985, p. 89 - 105
Movia, G.: *Apparenze essere e verità*. Commentario storico - filosofico al «Sofista» di Platone. Prefazione de H. Krämer. Introduzione de G. Reale, Milano 1991
Müller, G.: «Die Philosophie im pseudoplatonischen 7. Brief», en *Archiv für Philosophie*, 3, 1949 - 1950, p. 243 ss
Müller, I.: «The esoteric Plato and the analytic tradition», en *Méthexis*, VI, 1993, p. 115 - 134
Neschke - Hentschke, A.: «Platonisme et tournant herméneutique au début du XIXe siècle», en Laks - Neschke, 1990, p. 121 - 154
Nüsser, O.: *Albins Prolog und die Dialogstheorie des Platonismus*, Stuttgart 1991
O' Brien, D.: *Le non - etre*. Deux études sur le *Sophiste* de Platon, Sankt Augustin 1995
Oehler, K.: «Das aristotelische Argument: Ein Mensch erzeugt einen Menschen», en *Einsichten*. Gerhard KRÜGER zum 60. Geburtstag, ed. por Oehler, K - Schaeffler, R., Frankfurt am Main 1962, p. 272 ss
—*Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München 1962
O' Meara, D.: *Pythagoras revived*, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxford 1990
Ortega y Gasset, J.: *Obras completas*, t. 8, Madrid 1987
Owen, G. E. L.: «A Proof in the *Perì ideôn* «, en *Journal of Hellenic Studies*, 77, 1957, p. 103 - 11; ahora en
—*Logic, Science and Dialectic*. Collected papers in Greek Philosophy, London 1986, p. 165 - 179
Paz, O.: *El laberinto de la soledad*. Ed. de E. M. Santí, Madrid 1993
Peñalver, P.: *Márgenes de Platón*. La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad, Murcia 1986
Pépin, J. - Saffrey, H. D. (eds.).: *Proclus Lecteur e Interprète des Anciens*. Actes du Colloque International du CNRS Paris (2 - 4 octobre 1985), publiés par, Paris 1987
Picht, G.: *Die Fundamente der griechischen Ontologie*, Stuttgart 1996
Pieper, J.: *Über den Philosophe - Begriff Platons*, Köln und Opladen 1955
Pietsch,Ch.: *Prinzipienfindung bei Aristoteles*. Methoden und erkenntnistheoretische Grundlagen, Stuttgart 1992
Pfeiffer, R.: *Geschichte der klassischen Philologie*. Von den Anfängen bis?? zum Ende des Hellenismus, Hamburg 1970
Praechter, K.: recensión a la edición del comentario a la «Metafísica» de Alejandro y el Pseudo - Alejandro por Hayduck en CGA, en *Göttinger gelehrter Anzeiger*, 168, 1906, p. 861 - 907
—«Michael von Ephesos und Psellos», en *Byzantinische Zeitschrift*, 31, 1931, 1 ss.

—«Syrianos», en *RE*, segunda serie, t. IV, 1932, col. 1728 - 1775
Pritchard, P.: *Plato's Philosophy of Mathematics*, Sankt Augustin 1995
Pseudo - Dionisio Areopagita: *Los nombres divinos y otros escritos*, trad. J. Soler, Barcelona 1980
Rashed, R. (ed.).: *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Age classique*, Paris 1991
Reale, G.: *Storia della filosofia greca*, 5 vols, Milano 1978 - 1980
—*Per una nuova interpretazione di PLATONE*. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte, Milano 1986 (1984)
—*Introduzione a Proclo*, Roma - Bari 1989
—«L' «henologia» nella «Republica» di Platone: suoi presupposti e sue conseguenze», en V. Melchiorre (ed.), 1990, p. 113 - 153
—«In che cosa consiste il nuovo paradigma storico - ermeneutico nella interpretatione di Platone», en *Méthexis*, VI, 1993, p. 135 - 154
—(ed.) *Verso una nuova immagine di Platone*, Napoli 1994 (1991)
Richard, M. - D.: *L' enseignement oral de Platon*. Préface de P. Hadot, Paris 1986
Ricoeur, P.: *Tiempo y narración*, 3 vols., trad. A. Neira, Salamanca 1987 ss
Ries, K.: *Isokrates und Plato im Ringen um die Philosophie*, Diss., München 1959
Ritter, C.: *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910
Robin, L.: - *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d' après Aristote*, Paris 1908 (reed. Hildesheim 1963)
—*La théorie platonicienne de l'amour*, nouvelle édition avec préface de P. - M. Schuhl, Paris 1968
Robinson, R.: *Plato's Earlier Dialectic*, London 1953 (1941)
Romano, F. (ed.): *Democrito e l'atomismo antico*. Atti del Convegno Internazionale. Catania 18 - 21 aprile 1979, Univ. di Catania 1980
Ross, D.: *Teoría de las ideas de Platón*, trad. J. L. Díez Arias, Madrid 1986 (1951)
Rossetti, L.(ed.): *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum, Sankt Augustin 1992
Saffrey, H. D.: *Le Perì Philosophías d'Aristote et la théorie platonicienne des idées et des nombres*, Leiden 1971(seg. ed.); incluye la recensión de Cherniss en *Gnomon*, 31, 1955
—«How did Syrianus repord Aristotle?», en Sorabji, 1990, p. 173 - 180
Schefer, Ch.: *Platon und Apollon*. Vom Logos zurück zum Mythos, Diss., Sankt Augustin 1996
Scheffel, W.: *Aspekte der platonischen Kosmologie*. Untersuchungen über den Dialog *Timaios* , Leiden 1976
Schleiermacher, F.: *Platons Werke*. Ersten Theiles Erster Band, Berlin 1855 (1803)
—*Geschichte der Philosophie*. Vorlesungen über Platon, Hamburg 1996
Schmitz, H.: *Die Ideenlehre des Aristoteles*, 3 vols., Bonn 1985

Scholtz, G.: «Herméneutique et dogmatique chez Schleiermacher», en Laks - Neschke, 1990, p. 279 - 298
Schroeder, F. M. - Todd, R. B.: *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto 1990
Schröder, S.: *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis*. Texte, Einleitung und Kommentar, Stuttgart 1990
Schulz, D. J.: *Das Problem der Materie in Platons Timaios*, Bonn 1966
Sharples, R. W.: «Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation», en W. Haase (ed.), II, 36. 2,1987, p. 1176 - 1243
—«The school of Alexander?», en R. Sorabji, 1990, p. 83 - 111
Sinnige, Th. G.: *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen 1968
Skemp, J. B.: «The Activity of Inmovility», en P. Aubenque (ed.), 1979, p. 229 - 241
Smith, A.: «Porphyrian Studies since 1913», en Haase (ed.), 1987, 36. 2, p. 717 - 773
Smith, R.: «What is Aristotelian Ecthesis?», en *History and Philosophy of Logic*, 3, 1982, p. 113 - 127
Sodano, A. R.: «Porfirio, commentatore di Platone», en *Entretiens de la Fondation Hardt*, Genève, XII, 1966: *Porphyre*, p. 193 - 228
Sorabji, R. (ed.): - *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*, London 1987
—«John Philoponus», p. 1 - 40 de *Philoponus and the rejection*, 1987
—*Aristotle Transformed*. The ancient commentators and their influence, London 1990
Steel, C.: «Deux commentaires d' Aristote par Thémistius?», en *Revue philosophique de Louvain*, 71, 1973, p. 669 - 680
Steinmetz, P.: *Die Stoa*, en Flashar - Görler, 1994, p. 491 - 716
Stemmer, P.: *Platons Dialektik*, Berlin 1992
Stenzel, J.: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Darmstadt 1959 (1924)
—«Speussipos», en *RE* 1929, col. 1636 - 1669
—*Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Leipzig 1931
—*Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1966 (1956)
Stiehl, R. - Stier, H. E. (eds.): *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben*. Festschrift für Franz Altheim, 2 tomos, Berlin 1969
Szabó, A.: *Les débuts des mathématiques grecques*, trad. par M. Federspiel, Paris 1977 (1969)
—*Das geozentrische Weltbild, Astronomie, Geographie und Mathematik der Griechen*, München 1992
Szlezák, Th. A.: - *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel - Stuttgart 1979

—*Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen, Berlin - New York 1985
—«Die Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorie nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N», en A. Graeser (ed.), 1984, p. 45 - 67
—Recensión a Heitsch, 1984, en *Gnomon*, 60, 1988, p. 390 - 398
—«Was heisst «dem Lógos zu Hilfe kommen»? Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge», en Rossetti (ed.), 1992, p. 93 - 107
—*Platon lesen*, Stuttgart - Bad Cannstatt 1993
—«Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata», en *Méthexis*, VI, 1993 a, p. 155 - 174
—«La prosecuzione di spunti platonici nella *Metafisica* aristotelica», en *Rivista di Filosofia neo - scolastica*, 85, 1993 b, p. 352 - 369
—«Tre lezioni su Platone e la scrittura della filosofia», en *Rivista di Filosofia neo - scolastica*, 86, 1994, p. 3 - 43
—«Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'intrpretazione di Platone», en Reale (ed.), 1994, p. 95 - 126
—«Über die Art und Weise der Erörterung der Prinzipien im Timaios», comunicación al *IV Symposium Platonicum*, celebrado en Granada en septiembre de 1995
—«Das Höhlengleichnis. (Buch VII, 514 a - 521 b und 539 d - 541 b)». Manuscrito.
—«Schleiermachers «Einleitung» zur Platon - Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann» (en prensa en *Antike und Abenland*, cuyo conocimiento debo a la ambilidad del autor)
Tarán, L.: *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo - Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975
—*Gnomon*, 53, 1981, p. 750 (recensión a la edición del comentario a la «Metafísica» del Pseudo - Filópono)
—«Syrianus und Pseudo - Alexanders' Commentary on Metaph. E - N.», en P. Moraux, 1987, II, p. 215 - 232
—«Proclus and the Old Academy», en Pépin - Saffrey, 1987, p. 227 - 276
Taylor, C. C. W.: «Forms and Numbers: A Study in Platonic Metaphysics», en *Mind*, 35, 1926, p. 419 - 440; y II, en *Mind*, 36,1927, p. 12 - 33
Theiler, W.: *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin - Zürich 1930 (reimp. 1964)
—*Aristoteles. Über die Seele* , Berlin 1959
Thesleff, H.: *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Abo 1961
—*The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Abo 1965
—*Studies on Platonic Chronology*, Helsinky 1982
Thiel, D.: *Platons Hypomnémata*. Die Genese des Platonismus aus dem Gedächtnis der Schrift, Freiburg - München 1993

Thom, J. G.: *The Pythagorean Golden Verses*. With Introduction and Commentary, Leiden - New York - Köln 1995
Tigerstedt, E. N.: *Interpreting Plato*, Stockholm 1977
Todd, R. B.: *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden 1976
—«Some concepts in physical theory in John Philoponus' Aristotelian commentaries», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 24, 1980, p. 151 - 170
Toth, I.: *Le problème de la mesure dans la perspective de l'etre et du non-etre*. Zenon et Platon, Eudoxe et Dedekind: une généalogie philosophico-mathématique, en Rashed,1991, p. 21 - 99
Trampedach, K.: *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994
Turasiewicz, R.: *La vie politique à Athènes aux Ve et IVe siècles av. J. C. dans le jugement critique des anciens contemporaines*, Cracovia 1968
Usener, S.: *Isokrates, Platon und ihr Publikum*. Hörer und Leser von Literatur im 4. Jahrhundert v. Chr., Tübingen 1994
Untersteiner, M.: *I Sofisti*, 2 vols., Milano 1967
Vallejo, A.: «No, it's not a fiction», comunicación al *IV Symposium Platonicum*, celebrado en Granada en septiembre de 1995
Vanderspoel, J.: *Themistios and the Imperial Court*. Oratory, Civic Duty, and *Paideia* from Constantinus to Theodosius, The Univ. of Michigan Press, 1995
Van der Waerden, B.L.: *-Erwachende Wissenschaft*. Aegyptische, babylonische und griechische Mathematik, Basel 1966
—*Die Pythagoreer*. Religiose Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich -München 1979
—*Die Astronomie der Griechen*. Eine Einführung, Darmstadt 1988
Van Winden, J. C. M.: *Calcidius on Matter*. His doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism, Leiden 1959
Vega Reñón,L.: *La Trama de la Demostración*. (Los griegos y la razón tejedora de pruebas), Madrid 1990
Vegetti, M.: «Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l' écriture chez Platon», en Detienne, 1988, p. 387 - 419
Verrycken, K.: «The development of Philoponus' thought and its chronology», en Sorabji, 1990, p. 233 - 274
Vieillard - Baron, J. L.: *Platon et l'idéalisme allemand (1770 - 1830)*, Paris 1979
—*Platonisme et interprétation de Platon à l' époque moderne*, Paris 1988
Vlastos, G.: «Plato's «Third Man» Argument in the Parmenides», en *Philosophical Review*, 63, 1954, p. 319 - 349
—«On Plato's Oral Doctrine», recensión a Krämer 1959, en *Gnomon*, 35, 1963, p. 641 - 655
—«Plato's «Third Man» Argument (Parm. 132 a 1 - b 2): Text and Logic», en *Philosophical Quarterly*, 19, 1969, p. 289 - 381
—«Self - Predication and Self - Participation in Plato's Later Period», en *Philosophical Review*, 78, 1969, p. 74 - 78

—«A Note on Pauline Predication in Plato», en *Phronesis*, 19, 1974, p. 95 - 101
—«Separation» in Plato», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, 1987, p. 187 - 196
Vries, G. J. de: «Aristoxenos über *Perì tagathoou*», en *Hermes*, 96, 1968, p. 124 - 126
Vuillemin,J.: *La section de la ligne dans la Republique (VI 509 d 26 - 28)*, en Rashed, 1991, p. 1 - 20
Wardy, R.: *The Chain of Change*. A Study of Aristotle's *Physics VII*, Cambridge - New York 1990
Waschkies, H. J.: *Von Eudoxos zu Aristoteles*. Das Fortwirken der Eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum, Diss., Amsterdam 1977
Wehrli, F.: «Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit», en H. Flaschar, 1983, p. 472 - 522
Westerink, L. G.: - «Deux commentaires sur Nicomaque: Asclepius et Jean Philopon», en *Revue des Études Grecques*, 77, 1964, p. 526 - 535
Wieland, W.: *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen 1982
Wilpert, P.: «Neue Fragmente aus *Perì tagathoũ*», en *Hermes*, 76, 1941, p. 225-250
—*Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Augensburg 1949
Wippern,J.(ed.) : *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Beiträge zum Verständnis der platonischen Prinzipienphilosophie, Darmstadt 1972
Wyller, E. A.: *Der späte Platon*. Tübinger Vorlesungen 1965, Hamburg 1970

ÍNDICE ALFABÉTICO DE AUTORES

Presento a continuación, clasificados por autores en orden alfabético, todos los textos seleccionados; dentro de cada autor, coloco a la izquierda el orden de numeración que ocupan en mi selección. Añado también el orden respectivo de las antologías de Gaiser, 1963 (sólo griego), Krämer, 1989 (greco - italiano) y Richard, 1986 (greco -francés).

9.	, I, 6, 988 a 11, p. 59, 19 - 60, 5	22B' (parte)		17
10.	, I, 10, 993 a 11, p. 135, 4 - 5			

Díada indeterminada

11.	, I, 6, 987 b 25, p. 54, 3 - 19
12.	, I, 9, 992 a 24, p. 121, 25 - 123, 14
13.	, I, 7, 988 a 23, p. 61, 12 - 14

Uno

14.	, I, 9, 992 a 2, p. 115, 16 - 18
15.	, I, 9, 992 b 9, p. 123, 19 - 126, 37
16.	, I, 9, 993 a 7, 134, 9 - 10
17.	, III, 1, 996 a 4, p. 179, 28 - 33
18.	, I, 6, 987 b 22, p. 53, 14 - 27
19.	, III, 4, 1001 a 4, p. 223, 36 - 224, 6
20.	, IV, 2, 1005 a 2, p. 263, 12 - 17
21.	, I, 7, 988 b 6, p. 63, 11 - 26

Principios, bien y belleza

22.	I, 6, 988 a 14, p. 60, 13 - 20

Categorías

23.	, IV, 2, 1003 b 32, p. 250, 6 - 20	39B(parte)	15	18
24.	, IV, 2, 1004 a 9, p. 252, 3 - 16			
25.	, IV, 2, 1004 b 29, p. 262, 7 - 19	40B	17	19
26.	, IV, 2, 1005 a 2, p. 262, 22 - 24			

Números

27.	, III, 4, 1001 a 4, p. 224, 30 - 32
28.	, I, 8, 990 a 18, p. 73, 16 - 20
29.	, III, 3, 999 a 6, p. 208, 28 - 209, 24
30.	, I, 9, 991 b 9, p. 107, 15 - 16
31.	, I, 9, 991 b 27, p. 112, 19 - 113, 22
32.	, I, 9, 992 a 2, p. 116, 27 - 29
33.	, I, 9, 991 b 13, p. 108, 2 - 10
34.	, III, 5, 1001 b 26, p. 230, 11 - 13

Génesis de los números

35.	, I, 6, 987 b 33, p. 56, 35 - 57, 34	10A
36.	, III, 4, 1001 b 7, p. 228, 8 - 28	

Dimensiones ideales

37 .	, I, 9, 992 a 10, p. 117, 23 - 119, 12	26B	26
38.	, I, 9, 992 b 13, p. 127, 2 - 128, 9		

Ideas

Las ideas como sustancias

39.	, I, 8, 989 b 21, p. 71, 2 - 6
40.	. I, 6, 987 b 29, p. 55, 2 - 16
41.	, III, 2, 997 a 25, p. 196 , 3 - 10
42.	. III, 2, 997 b 3, p. 196, 15 - 18
43.	, III, 2, 997 b 5, p. 197, 4 - 28

De qué hay ideas

44.	, I, 6, 987 b 9, p. 50, 19 - 51, 25
45.	, I, 9, 991 a 8, p. 96, 3 - 5
46.	, I, 9, 990 a 34, p. 76, 8 - 77, 34
47.	, I, 9, 991 b 3, p. 107, 2 - 3
48.	, I, 9, 990 b 22, p. 88, 5 - 90, 2

Naturaleza de las ideas

49.	, I, 9, 992 a 1, p. 114, 12
50.	, I, 9, 990 b 30, p. 92, 18 - 19
51.	, I, 9, 991 b 21, p. 110, 7 - 13

Argumentos a favor de las ideas

52 .	, I, 9, 990 a 34, p. 78, 12 - 25		
53 .	, I, 9, 990 b 11, p. 79, 3 - 80, 6		
54 .	, I, 9, 990 b 13, p. 80, 8 - 81, 22		
55 .	, I, 9, 990 b 14, p. 81, 25 - 82, 1		
56 .	, I, 9, 990 b 15, p. 82, 11 - 83, 34		
57 .	, I, 9, 990 b 15, p. 83, 34 - 85, 12		
58 .	, I, 9, 990 b 17, p. 85, 15 - 86, 23	48B	12
59 .	, I, 9, 990 b 21, p. 87, 3 - 88, 2		

Las ideas, causas

60.	, I, 6, 987 b 18, p. 52, 27 - 53, 11
61.	, I, 9, 991 a 19, p. 100, 27 - 30 -
62.	, I, 7, 988 a 34, p. 62, 10 - 22
63.	, I, 9, 991 a 8, p. 96, 14 - 16
64.	, I, 9, 992 a 24, p. 120, 20 - 121, 25

Matemáticas

65. , I, 6, 987 b 14, p. 52, 10 - 25
66. , I, 9, 991 a 2, p. 93, 21 - 22
67. , III, 4, 1001 a 4, p. 225, 2 - 3
68. , III, 2, 997 b 12, p. 197, 31 - 198, 30

Dimensiones geométricas

69. , V, 11, 1018 b 29, p. 387, 5 - 7
70. , V, 8, 1017 b 10, p. 374, 17 - 36
71. , I, 9, 992 a 19, p. 120, 1 - 8

ANÓNIMO

1. Prolegómenos, I, 5, 56 - 59
1. , III, 13
3. , II, 8, 24 - 31
4. , II, 9, 28 - 42
5. , II, 12
6. , I, 5, 45 - 52
7. , II, 8, 3 - 6
8. , I, 5, 17 - 30

ARISTÓTELES

Informes generales

1. Met. I, 6, 987 a 29 - 988 a 17	22 A	9	34
2. Met. I, 7, 988 a 18 - b 8			
3. Met. I, 9, 990 a 33 - 993 a 10	48A(p.), 26A(p.)	35(p.),36(p.)	
4. Met. XIII, 4 - 5, 1078 b 7 - 1080 a 11			

Principios

5 . Et. Nic., I, 4, 1095 a 30 - b 3	10	6	80
6 . Met. XIV, 1, 1087 b 4 - 33	49 (p.)		61
7. Fis. I, 4, 187 a 12 - 23	45		66
8. Fis. I, 6, 189 b 8 - 16			
9. Met. III, 1, 996 a 4 - 8			
10. Fis. I, 9, 191 b 35 - 192 a 16			
11. Fis. III, 4, 202 b 34 - 203 a 16	23 A		69

12. Fis. III, 6, 206 b 16 - 33	24		70
13. Fis. III, 6, 207 a 26 - 32 (parte)	53 A		71
14. Met. XIV, 1, 1088 a 15 - 26			
15. Met. XIV, 2, 1088 b 28 - 35			
16. Met. XIV, 2, 1088 b 35 - 1089 b 15	29 (p.)		62
17. Met. III, 3, 998 b 9 - 11			
18. Met. III, 4, 1001 a 4 - 12			
19. Met. III, 4, 999 b 24 - 1000 a 4			
20. Met. III, 6, 1002 b 12 - 1003 a 17			
21. Met. XIII, 10, 1086 b 14 - 1087 a 25			
22. Met. V, 3, 1014 a 26 - b 15			
23. Met. III, 3, 998 b 14 - 999 a 17			
24. Met. XI, 1, 1059 b 21 - 1060 a 2			
25. Met. X, 2, 1053 b 9 - 16			
26. Met. XII, 4, 1070 a 33 - b 10			
27. Met. XI, 3, 1061 a 10 - 18	42 A (p.)	20 (p.)	45

Principios, bien y belleza

28. Met. XIV, 4, 1091 a 29 - 1092 a 8	51 (p.)	24(p.)	65
29. Met. XII, 10, 1075 a 32 - b 1			
30. Met. XII, 10, 1075 b 16 - 20			
31. Et. Eud. I, 8, 1217 b 1 - 15			
32. Et. Eud. I, 8, 1218 a 2 - 11		23	
33. Mag. mor. I, 1, 1182 a 27 - 30	9		81
34. Mag. mor. I, 1, 1182 b 27 - 30			
35. Mag. mor. I, 1, 1183 a 28 - 39			
36. Et. Eud. I, 8, 1218 a 15 - 32		25 (p.)	79
37. Et. Nic. I, 6, 1096 a 11 - b 7		22(p.)	
38. Et. Nic. I, 6, 1096 b 32 - 35			

Categorías

39. Met. IV, 2, 1003 b 33 - 1004 a 2	39A	14	32
40. Met. IV, 2, 1004 b 27 - 1005 a 2	40A	16	37
41. Met. X, 3, 1054 a 20 - 32	41A	18	33
42. Met. V, 6, 1016 b 23 - 1017 a 3	35a		38
43. Met. V, 15, 1020 b 26 - 1021 a 14	35b		41

Números

44. Met. III, 1, 995 b 13 - 18			
45. Met. XIII, 6, 1080 a 12 - b 36	59 (parte)		49

46 . Met. XIII, 7 - 8, 1080 b 37 - 1083 b 23	60 (p.), 56		50 - 55
47. Met. I, 8, 990 a 29 - 32			
48. Met. XIV, 3, 1090 a 16 - b 5			
49. Met. XIV, 2, 1090 a 2 - 15			
50. Met. V, 8, 1017 b 17 - 21	33 B		39

Génesis de los números

51. Met. XIII, 8, 1083 b 23 - 36			
52. Met. XIII, 9, 1085 b 4 - 22			
53 . Met. XIV, 3, 1090 b 32 - 1091 a 12 (p.)	28 b		63
54 . Met. XIV, 4, 1091 a 23 - 29			
55. Met. XIV, 5, 1092 a 21 - b 8			
56. Met. III, 4, 1001 b 19 - 25			
57. Met. XI, 2, 1060 b 6 - 19			
58. Met. XIII, 9, 1085 a 3 - 7			

Finitud o infinitud del número

59. Met. XIII, 8, 1083 b 36 - 1084 b 2	61 - 63		56 - 58
60. Met. XII, 8, 1073 a 17 - 22	62		48
61. Met. XIII, 9, 1085 b 23 - 27			

Confusión de concepción lógica y matemática de los números

62. Met. XIII, 8, 1084 b 2 - 1085 a 2			
63. Met. XIII, 9, 1085 a 23 - 31			

Los números como causas

64. Met. XIV, 5 - 6, 1092 b 8 - 1093 b 29			

Dimensiones ideales

65. Met. XIII, 9, 1085 a 7 - b 4	27 A (p.)		59(p.)
66. Met. VII, 2, 1028 b 16 - 27 (parte)	28 a		42
67. Met. XIV, 3, 1090 b 5 - 32 (parte)	28 b		63
68. Top. VI, 4, 141 b 15 - 34			
69. Met. VII, 11, 1036 b 7 - 20			43
70. De gen. et cort. I, 2, 316 a 5 - 14			
71. Top. VI, 6, 143 b 11 - 32			
72. Anal. post. I, 10, 76 b 39 - 77 a 3			
73 . Met. V, 11, 1018 b 37 - 1019 a 4	33 a	7	40

Resumen de la teoría de los números y de las dimensiones ideales

74. Met. XIII, 9, 1085 b 34 - 1086 a 21	57 (p.)	60(p.)

Ideas

75. Met. III, 2, 997 a 34 - 998 a 19		
76. Met. XI, 1, 1059 a 34 - b 14		
77. Met. XII, 1, 1069 a 18 - b 2		
78 . Met. XII, 3, 1070 a 9 - 20	64 (p.)	46
79. Met. XIII, 9 - 10, 1086 a 21 - b 13		
80. Met. VII, 6, 1031 a 28 - b 18		
81. Met. VII, 13 - 16, 1038 b 29 - 1041 a 5		
82. Met. VIII, 6, 1045 a 33 - b 12		
83. Met. VII, 8, 1033 b 26 - 29		
84. Met. VII, 8, 1034 a 2 - 8		
85. De part. anim. I, 2 - 3, 642 b 5 - 644 a 11		
86. Top. VI, 10, 148 a 14 - 22		
87. Top. II, 7, 113 a 24 - 32		
88. Top. VII, 4, 154 a 16 - 20		
89. Top. VI, 8, 147 a 6 - 11		

Matemáticas

90. Met. XIII, 1 - 2, 1076 a 16 - 1077 b 16		
91. Met. XIII, 9, 1085 b 27 - 34		
92. Top. IV, 1, 121 b 15 - 23		
93 Sob. lín. indiv., 968 a 1 - 969 a 26	36 (p.)	82(p.)

Alma

94 . De anima, I, 2, 404 b 16 - 405 a 17	25 A (p.)	27(p.)
95. De anima, III, 4, 429 a 27 - 29 (parte)	66 A	73
96. Top. VI, 3, 140 b 2 - 4		

Cosmos

97. De coelo, I, 10, 279 b 32 - 280 a 11	68 A	75
98. De coelo, III, 1, 298 b 33 - 299 a 1		
99. De gen. et corrupt. I, 2, 315 b 28 - 30		
100. De gen. et corrupt. I, 8, 325 b 25 - 36		
101. De coelo, III, 7, 305 b 28 - 306 b 2		
102. De coelo, III, 8, 306 b 29 - 307 a 3		
103. De gen. et corr. II, 3, 330 b 13 - 19 (par.)	46 A	77

104. Fis. IV, 2, 209 b 1 - 17	54 A (p.)	4 (p.)	2(p.)
105. Fis. IV, 2, 209 b 33 - 210 a 2		5	
106. Met. XIV, 5, 1092 a 17 - 21			
107. Fis. III, 2, 201 b 16 - 27		55A	67
108. Met. XI, 9, 1066 a 7 - 17			
109. Met. XII, 6, 1071 b 31 - 1072 a 3			

ARISTÓXENO

Elementa harmonices, II, 1 - 2	7	1	1

ASCLEPIO

Principios, bien y belleza

1. In Met. V, 11, 1018 b 9, p. 324, 11 - 27
2. In Met. V, 11, 1018 b 34, p. 327, 19 - 22

Hénada, principio supremo

3. In Met. I, 9, 992 a 1, p. 99, 5 - 6
4. In Met. III, 1, 996 a 4, p. 148, 7 - 10
5. In Met. III, 1, 996 a 9, p. 148 24 - 34
6. In Met. I, 9, 992 a 8, p. 100, 2 - 17
7. In Met. I, 9, 992 b 9, p. 106, 33 - 107, 4
8. In Met. I, 9, 992 b 9, p. 107, 6 - 12
9. In Met. III, 3, 998 b 9, p. 176, 9 - 20
10. In Met. III, 3, 998 b 22, p. 178, 11 - 17
11. In Met. III, 4, 1001 a 4, p. 201, 4 - 29
12. In Met. III, 4, 1001 a 5, p. 204, 3 - 9
13. In Met. III, 3, 998 b 14, p. 177, 2 - 9

Uno y díada intedeterminada

14. In Met. III, 4, 1001 b 19, p. 207, 37 - 208, 22			
15. In Met. I, 6, 987 a 13, p. 43, 36 - 44, 5			
16. In Met. I, 9, 992 b 18, p. 108, 23 - 29			
17. In Met. IV, 2, 1003 b 36, p. 237, 7 - 14			20
18. In Met. IV, 2, 1004 b 34, p. 247, 1 - 15			
19. In Met. IV, 2, 1005 a 2, p. 247, 17 - 19			21
20. In Met. I, 9, 990 b 17, p. 79, 7 - 10			24
21. In Met. I, 9, 990 b 17, p. 78, 10 - 79, 4			

Bien y mal

22. In Met. I, 4 , 984 b 32, p. 30, 16 - 30
23. In Met. I, 6, 988 a 14, p. 52, 31 - 53, 8
24. In Met. I, 9, 992 a 24, p. 103, 9 - 11
25. In Met. I, 7, 988 a 34, p. 55, 22 - 26

Números ideales

26. In Met. I, 8, 990 a 12, p. 68, 7 - 9
27. In Met. I, 8, 990 a 27, p. 69, 10 - 13
28. In Met. I, 9, 991 b 9, p. 92, 29 - 39
29. In Nic. Intr. arith. I, I, 33, p. 30, 2 - 31, 84
30. In Met. I, 9, 991 b 22, p. 96, 10 - 13
31. In Met. I, 9, 991 b 31, p. 98, 31 - 34
32. In Met. VII, 11, 1036 a 26, p. 418, 15 - 18
33. In Met. I, 6, 987 b 33, p. 50, 13 - 51, 12

Dimensiones ideales

34. In Met. I, 9, 992 b 1, p. 104, 34 - 37
35. In Met. I, 9, 992 a 10, p. 100, 32 - 101, 5
36. In Met. I, 9, 992 a 19, p. 102, 17 - 19
37. In Met. I, 9, 992 b 13, p. 107, 34 - 108, 3
38. In Met. III, 5, 1001 b 6, p. 209, 31 - 210,3

Ideas

39. In Met. VII, 1, 1028 b 2, p. 377, 30 - 378, 6
40. In Met. VII, 2, 1028 b 13, p. 379, 3 - 15
41. In Met. VII, 2, 1028 b 24, p. 379, 17 - 22

Origen de la teoría y argumentos a favor de las ideas

42. In Met. I, 6, 987 a 29, p. 44, 11 - 35
43. In Met. I, 6, 987 a 29, p. 45, 18 - 19
44. In Met. I, 6, 987 b 29, p. 49, 28 - 50, 11
45. In Met. I, 9, 990 b 8, p. 71, 29 - 73, 25
46. In Met. I, 9, 990 b 13, p. 74, 12 - 20
47. In Met. I, 9, 990 b 14, p. 75, 2 - 7
48. In Met. I, 9, 990 b 15, p. 75, 21 - 77, 17 48 B' (parte)
49. In Met. I, 9, 990 b 16, p. 77, 31 - 78, 7

De qué hay ideas

50. In Met. I, 9, 991 b 3, p. 91, 22 - 26

51. In Met. I, 9, 990 b 4, p. 70, 23 - 71, 6
52. In Met. I, 9, 990 b 22, p. 80, 22 - 81, 11
53. In Met. I, 9, 990 b 27, p. 82, 23 - 25

Relación de las ideas al mundo sensible

54. In Met. I, 6, 987 b 18, p. 48, 5 - 18
55. In Met. I, 9, 991 a 1, p. 82, 28 - 84, 3
56. In Met. I, 6, 987 b 9, p. 46, 11 - 47, 3
57. In Met. I, 9, 991 a 12, p. 85, 25 - 27
58. In Met. I, 9, 991 b 1, p. 90, 6 - 10
59. In Met. I, 9, 991 a 20, p. 88, 4 - 27
60. In Met. I, 9, 992 b 7, p. 105, 30 - 106, 4
61. In Met. I, 9, 991 a 27, p. 89, 17 - 28
62 . In Met. III, 2, 997 b 12, p. 168, 31 - 169, 8
63 . In Met. I, 6, 988 a 11, p. 52, 18 - 28
64. In Met. I, 7, 998 a 18, p. 54, 6 - 13
65. In Met. I, 9, 991 a 8, p. 84, 19 - 33
66. In Met. I, 9, 991 a 19, p. 87, 25 - 32
67. In Met. III, 2, 997 b 20, p. 169, 20 - 32
68. In Met. I, 9, 990 a 34, p. 69, 23 - 26
69. In Met. III, 2, 997 b 3, p. 166, 25 - 167, 34

Matemáticas

70. In Met. I, 6, 987 b 14, p. 47, 15 - 35
71. In Met. I, 9, 991 b 27, p. 98, 1 - 17
72. In Nic. Int. arithm. I, II, 17, 61, 8 - 23

CALCIDIO

1. Comentario al *Timeo*, 295 - 299, p. 297, 7 - 301, 20
2. , 53

DIÓGENES LAERCIO

1. Vid. y sent. de filós. ilustres, III, 46 - 47
2. , III, 26 - 28
3. , III, 12 - 13
4. , III, 15
5. , III, 24

EUTOCIO

In sph. et cyl., II, prop. 1, p. 45, 2 - 47, 5

FILODEMO

1. Academica, col. 1, 8 - col. 2, 5, p. 148, 8 - 157, 5 Ap.(p.378-381)
2. , col. 5, 30 - col. 6, 27, p. 181, 9 - 186, 13

FILÓPONO

Principios

1. In Phys., I, 4, 187 a 16, p. 91, 26 - 30
2. In Phys., I, 5, 188 a 19, p. 110, 13 - 16
3. In Phys., I, 5, 188 b 26, p. 123, 15 - 18
4. In Phys., III, 4, 202 b 30, p. 387, 23 - 388, 19
5. In Phys., III, 4, 202 b 30, p. 389, 15 - 20
6. In Phys., III, 6, 207 a 29, p. 480, 12 - 13
7. In Phys., III, 4, 203 a 5, p. 395, 2 - 7
8. In Phys., III, 6, 206 b 27, p. 473, 7 - 10
9. In Phys., III, 6, 206 b 30, p. 473, 12 - 22
10. In Phys., I, 6, 189 b 8, p. 142, 15 - 17
    In Nic. Introd. arithm., I, 1, p. 1 - 2 13

Números ideales

11. In De anima, I, 2, 404 b 30, p. 82, 19 - 20
12. In De anima, I, 2, 404 b 18, p. 75, 34 - 78, 26 25B(p.) 28(p.)

Dimensiones ideales

13. In De anima, I, 2, 404 b 19, p. 78, 28 - 79, 9
14. In De anima, I, 2, 404 b 21, p. 79, 11 - 16
15 . In De gen. et corrt., I, 2, 316 a 12, p. 27, 2 - 19

Ideas

16. In Phys., III, 4, 203 a 6, p. 391, 13 - 16
17. In Phys., III, 6, p. 206 b 33, p. 476 b 10 - 12
18 . In Anal. post., I, 22, 83 a 22, p. 243, 13 - 25
19. In Phys., II, 2, 193 b 35, p. 225, 25 - 226, 11

20. In Nic. Arith. introd., I, cap. 44, p. 439, 6 - 16

Matemáticas

21. In Nic. Arith. introd., I, cap. 34, p. 429, 10 - 433, 4
22. In Nic. Arith. introd., I, cap. 40, p. 435, 13 - 16
23. In Nic. Arith. introd., I, cap. 41, p. 435, 18 - 436, 9
24. In Anal. post., I, 7, 75 b 12, p. 102, 12 - 23

Alma

25. In De anima, I, 2, 404 b 21, p. 79, 20 - 80, 14
26. In De anima, I, 2, 404 b 24, p. 80, 17 - 81, 13
27. In De anima, III, 4, 429 a 20, p. 523, 24 - 26
In De anima, III, 4, 429 a 27, p. 524, 6 - 16 66B 74

Cosmos

28. In Phys., I, 7, 190 b 23, p. 162, 4 - 163, 2
29. In Phys., I, 9, 191 b 35, p. 182, 16 - 184, 14
30. In Phys., I, 9, 191 b 36, p. 185, 8 - 14
31. In Phys. I, 4, 187 a 18, p. 92, 20 - 93, 12
32. In Phys., IV, 1, 209 a 13, p. 512, 10 - 11
33. In Phys., IV, 2, 209 a 31, p. 515, 24 - 516, 26 4(p.)
34. In Phys., IV, 2, 209 b 11, p. 520, 28 - 521, 6 54B(p.) 5(p.)
35 . In Phys., IV, 2, 209 b 13, p. 521, 9 - 15 54B
36. In Phys., IV, 2, 209 b 15, p. 521, 18 - 25
37. In Phys., IV, 2, 209 b 33, p. 524, 4 - 16
38. In Phys., III, 2, 201 b 16, p. 359, 20 - 21
39. In De gen. et corrt., II, 3, 330 b 7, p. 225, 10 - 19
40 . In De gen. et corrt., II, 3, 330 b 15, p. 226, 3 - 30 46B(p.) 78(p.)
41. In De gen. et corrt., II, 3, 330 b 17, p. 227, 4 - 9
42 . De aet. mundi, XIII, 17, p. 529, 19 - 530, 7

ISÓCRATES

Antídosis, 84 - 85

JÁMBLICO

1. In Timaeum, 21 a 7 - 8 (cf. Proclo, In Timaeum, I, p. 87, 6 - 15)
2. In Nic. Arithm. introd., p. 74, 4 - 15

3. In Nic. Arithm. introd., p. 61, 18 - 22
4. Protréptico, 6, p. 68, 18 - 69, 19 34 26 31
De comm. math. sc., 26, p. 83, 6 - 22 14b

PLUTARCO

1. Dión, 14, 2 - 3, 963 d - e
2. De delf. orac., 35, 428 e - 429 b
3. De garrulitate, 10, 507 a
4. Platonicae quaestiones, III, 1001 e - 1002 a
5. De animae procreatione, 29, 1027 c - d
6. De genio Socratis, 7, 579 a - d
7. De E apud Delphos, 6, 386 e - f
8. Quaestiones convivales, VIII, 2, 1, 718 e - f 21a
9. Vita Marcelli, 14, 9 - 11, 305 d - e 21b
10. Quaestiones convivales, VIII, 2, 4, 720 a - c 69
11. De animae procreatione, 24, 1024 d - f
12. Platonicae quaestiones, VIII, 1, 1006 c 71b
13. Vita Numae, 11, 1 - 3, 67 c - d 71a
14. Adversus Colotem, 32, 1126 c - d 12
De mus., 23, 1139, b - e 35c

PORFIRIO

1. In Parmenidem, 142 b, XII, fol. 93 v, 22 - 35
2. Cirilo contra Iulianum, VIII, 271 a , 916 b 3 - 15
3. Cirilo contra Iulianum, I, 34, 553 b 9 - 14
4. Dídimo, de trinitate, II, 27
5. Cirilo contra Iulianum, I, 34 c, 553 c 9 - d 8
6. In Timaeum, F 51 (cf. Proclo, In Timaeum, I, 393, 19 - 22)
7. Cirilo contra Iulianum, I, 32 c - d, 552 b 1 - c 8

PROCLO

Informes generales

1. In Parmenidem, 127 c 1 - 5, p. 688, 4 - 22
2. In Parmenidem, 130 a 3 - 8, p. 780, 36 - 781, 3

Principios

3 . In Eucl. Elem. I., p. 211, 18 - 212, 4 18a
4 . In Parm. (G. de Moerbeka), II, p. 38, 25 - 41, 10 50(p.) 92
5 . In Parmenidem, 128 b 7 - 8, p. 711, 38 - 712, 14
6. In Timaeum, 20 d 8 - e 1, I, p. 78, 6 - 11

Ideas

7. In Parmenidem, 130 c 5 - d 2, p. 817, 4 - 23
8 . In Parmenidem, 132 a 6 - b 2, p. 887, 36 - 888, 38

Matemáticas

9 . In Eucl. Elem. I, Prol. II, p. 64, 3 - 68, 6 15
10. In Rempublicam, I, p. 292, 8 - 15
11 . In Eucl. Elem. I, p. 103, 21 - 104, 25 38
12. In Eucl. Elem. I, p. 116, 17 - 117, 1
13. In Eucl. Elem. I, p. 131, 9 - 21 37
14 . In Eucl. Elem. I, p. 428, 7 - 429, 8
15 . In Rempublicam, II, p. 27, 1 - 11

Cosmos

16. In Eucl. Elem. I, p. 90, 6 - 14

PSEUDO - ALEJANDRO

Principios

1 . XIV, 1, 1087 b 4, p. 796, 10 - 797, 17
2. XIV, 1, 1087 b 12, p. 797, 24 - 798, 26
3. XIV, 5, 1092 a 17, p. 826, 2 - 4
4. XIV, 1, 1088 a 15, p. 800, 28 - 30
5. XIV, 2, 1088 b 14, p. 804, 37 - 805, 6
6. XIV, 1, 1087 b 33, p. 799, 10 - 13
7. X, 2, 1053 b 9, p. 612, 11 - 12
8. XIII, 8, 1084 b 2, p. 774 2 - 3
9. XIII, 8, 1083 b 23, p. 767, 29 - 30
10. XIV, 1, 1088 a 15, p. 801, 6 - 11
11. XIV, 2, 1088 b 35, p. 805, 34 - 806, 1

Principios, bien y belleza

12. XI, 10, 1075 a 25, p. 717, 16 - 718, 8

13. IX, 9, 1051 a 17, p. 594, 38 - 595, 4
14. XIV, 4, 1091 b 30, p. 823, 4 - 26
15. XIV, 4, 1091 b 4, p. 821, 32 - 822, 1
16. XIV, 4, 1091 b 15, p. 822, 19 - 36

Categorías

17. X, 3, 1054 a 29, p. 615, 14 - 17	41 B	19	22
18. XII, 7, 1072 a 32, p. 695, 23 - 26	47B		23
19. XI, 3, 1061 a 10, p. 642, 29 - 643, 3	42 B	21	22A

Números ideales

20. XIV, 3, 1090 b 13, p. 816, 20 - 25
21. XIV, 2, 1089 a 31, p. 807, 24 - 809, 39
22. XIII, 4, 1078 b 9, p. 740, 14 - 15
23. XIII, 8, 1084 b 2, p. 772, 30 - 31
24. XIV, 2, 1089 b 32, p. 812, 6 - 9

Teorías sobre los números

25. XII, 1, 1069 a 26, p. 670, 16 - 671, 7
26. XIII, 1, 1075 a 16, p. 723, 30 - 724, 4
27. XIII, 6, 1080 b 4, p. 744, 36 - 745, 3
28. XIII, 6, 1080 b 11, p. 745, 22 - 746, 15
29. XIII, 8, 1083 b 1, p. 766, 4 - 8
30. XIII, 9, 1085 b 27, p. 782, 31 - 783, 25

Génesis de los números

31. XIII, 8, 1083 b 36, p. 769, 1 - 4
32. XIII, 7, 1081 a 17, p. 750, 19 - 27
33. XIII, 7, 1081 a 17, p. 750, 4 - 5
34. XIV, 4, 1091 b 30, p. 823, 33
35. XIII, 7, 1081 a 29, p. 751, 20 - 22
36. XIII, 7, 1083 a 1, p. 763, 33
37. XIII, 7, 1081 b 10, p. 753, 2 - 754, 16
38. XIII, 8, 1084 b 23, p. 775, 23 - 776, 6
39. XIII, 7, 1082 a 15, p. 757, 21 - 23
40. XIII, 7, 1082 a 26, p. 758, 6 - 9
41. XIII, 6, 1080 a 12, p. 744, 7 - 16
42. XIII, 7, 1081 a 17, p. 750, 35 - 36
43. XIII, 8, 1084 b 32, p. 776, 17 - 18
44. XIII, 7, 1082 b 1, p. 760, 11 - 12

45. XIII, 7, 1082 b 19, p. 761, 17 - 762, 6
46. XIII, 7, 1082 b 34, p. 762, 17 - 28
47. XIII, 8, 1084 b 20, p. 775, 5 - 7
48. XIII, 7, 1081 b 35, p. 756, 18 - 39
49. XIII, 7, 1081 a 17, p. 749, 23 - 24
50. XIV, 3, 1090 b 32, p. 818, 22 - 23
51. XIV, 4, 1091 a 23, p. 819, 28 - 820, 3(p.) 68 B(p.) 64
52. XIII, 7, 1081 b 35, p. 755, 2 - 756, 14
53. XIII, 8, 1084 a 10, p. 770, 17 - 20
54 . XIII, 8, 1083 a 1, p. 764, 5 - 19
55. XIII, 8, 1083 b 23, p. 768, 10 - 14
56. XIII, 8, 1083 b 29, p. 768, 30 - 34
57. XIII, 9, 1085 b 12, p. 780, 28 - 781, 14

Los números como causas

58. XIV, 6, 1092 b 26, p. 829, 5 - 15
59. XIII, 8, 1084 a 10, p. 770, 27 - 28
60. XIII, 8, 1084 a 29, p. 771, 15 - 772, 28
61. XIV, Presentación, p. 794, 7 - 9
62. XIV, 2, 1090 a 2, p. 812, 31 - 813, 34

Dimensiones ideales

63 . XIII, 9, 1085 a 7, p. 777, 9 - 21 27 B 30
64 . XIII, 6, 1080 b 23, p. 746, 19 - 747, 12
65 . XIII, 9, 1085 a 31, p. 779, 26 - 780, 20
66. XIV, 1, 1088 a 15, p. 802, 28 - 32

Ideas

67. XIII, 9, 1086 a 21, p. 785, 13 - 33
68. XIII, 7, 1082 a 26, p. 758, 21
69. XIV, 3, 1091 a 12, p. 818, 19 - 20
70. XIV, 5, 1092 a 17, p. 826, 13 - 15
71. XIII, 7, 1080 b 37, p. 748, 20 - 22
72. XIII, 10, 1086 b 37, p. 790, 34 - 791, 15
73. XIII, 4, 1079 b 3, p. 742, 24 - 26
74. XIII, 9, 1086 a 37, p. 786, 28 - 787, 2
75. XIII, 10, 1086 b 37, p. 790, 5 - 6
76. VIII, 3, 1043 b 32, p. 555, 23 - 26
77. XII, 3, 1070 a 4, p. 677, 12 - 14

Matemáticas

78. XIII, 2, 1077 a 14, p. 730, 21 - 22
79. XIII, 2, 1077 a 9, p. 730, 7 - 8
80. XIV, 3, 1090 b 32, p. 817, 1 - 38
81. VII, 2, 1028 b 13, p. 462, 23 - 463, 9
82. VII, 11, 1036 a 26, p. 512, 23 - 513, 12
83. XIII, 9, 1085 a 7, p. 778, 10 - 15

Cosmos

84. XIV, 5, 1092 a 17, p. 824, 27 - 30

SEXTO EMPÍRICO

Adversus mathematicos, X, 248 - 283	32	12	94
Math. 3, (Geom.), 57,			15
Math. 9, (Phys.), 412,			16

SIMPLICIO

Informes generales

1 . In De anima, I, 2, 404 b 18, p. 28, 7 - 9	25B		
2. In Phys., III, 4, 202 b 36, p. 453, 13 - 455, 11	23B	3, 11	11 -14
3. In Phys., III, 4, 203 a 10, p. 458, 10 - 16			
4. In Phys., III, 6, 206 a 18, p. 493, 17 - 20			
5. In Phys., III, 6, 206 b 27, p. 499, 3 - 500, 2			
6 . In Phys., III, 6, 207 a 18, p. 503, 12 - 18(parte)	53B		6
7. In Phys., IV, 2, 209 b 11, p. 542, 9 - 12	54 B		7
8 . In De an., I, 2, 404 b 19, p. 28, 12 - 29, 23	25B (p.)	29	
9. In Phys., I, 4, 187 a 12, p. 150, 2 - 151, 19	8(parte)	2	13
10. In Phys., I, 6, 189 b 8, p. 204, 12 - 19			
11. In Phys., I, 7, 191 a 5, p. 222, 30 - 33			
12. In Phys., I, 7, 191 a 7, p. 230, 29 - 232, 6			
13. In Phys., I, 9, 191 b 35, p. 243, 1 - 3			
14. In Phys., I, 9, 192 a 3, p. 247, 10 - 29			
15. In Phys., I, 6, 189 a 17, p. 197, 23 - 198, 2			

Categorías

16 . In Phys., I, 9, 192 a 3, p. 247, 30 - 248, 20	31(parte)	13	91

17. In Phys., I, 9, 192 a 29, p. 256, 31 - 257, 4
18. In Phys., III. 1, 200 b 32, p. 405, 3 - 17
19. In Phys., I, 3, 186 b 14, p. 132, 8 - 10
20. In Phys., III, 1, 200 b 32, p. 404, 21 - 26
21. In Phys., III, 1, 200 b 28, p. 401, 30 - 33

Ideas

22. In Phys., IV, 2, 209 b 11, p. 540, 3 - 541, 2
23. In Phys. IV, 2, 209 b 33, p. 545, 18 - 546, 21 8(p.)
24. In Phys., Cor. de loco, p. 643, 5 - 12
25. In De an., III, 4, 429 a 10, p. 221, 20 - 33

Números

26. In De an., I, 2, 404 b 24, p. 29, 21- 37

Alma

27. In Phys., I, 3, 186 a 32, p. 124, 25 - 28
28. In De an., I, 1, 402 a 22, p. 10, 32 - 35

Cosmos

29. In De coelo, I, 5, 271 b 1, p. 202, 11 - 13		
30. In Phys., II, 7, 198 b 4, p. 369, 1 - 10		
31. In De coelo, II, 12, 292 b 10, p. 488, 3 - 24	16	76
32. In Phys., III, 1, 200 b 28, p. 401, p. 13 - 16		
33. In Phys., III, 2, 201 b 16, p. 431, 6 - 16 (p.)	55B	68
34. In Phys., III, 1, 201 b 5, p. 428, 5 - 7		
35. In Phys., VIII, 1, 217 b 19, p. 1165, 21 - 39	70	93

SIRIANO

Informes generales

1. In Metaphysicam, XIII, 1, Pres., p. 81, 31 - 83, 31
2. , XIII, 4, 1079 a 15, p. 112, 14 - 113, 36
3. , XIV, 6, 1093 b 24, p. 195, 2 -19

Principios

4. . XIII, 9, 1086 a 21, p. 160, 18 - 20
5. , IV, 2, 1003 b 22, p. 60, 2 - 64, 29

6.	, XIV, 1, 1087 b 12, p. 167, 9 - 13
7.	, III, 2, 996 a 9, p. 12, 4 - 23
8.	, XIV, 2, 1088 b 35, p. 170, 30 - 31
9.	, XIV, 1, 1087 a 29, p. 165, 24 - 166, 14
10.	, XIV, 1, 1088 a 15, p. 169, 2 - 31
11.	, XIV, 2, 1088 b 28, p. 170, 18 - 25
12.	, XIV, 1, 1087 b 33, p. 168, 2 - 35
13.	, XIII, 8, 1084 b 2, p. 151, 5 - 9
14.	, XIII, 8, 1084 b 20, p. 152, 13 - 14
15.	, XIII, 7, 1081 b 35, p. 131, 24 - 132, 2
16.	, XIV, 1, 1087 b 4, p. 166, 16 - 23
17.	, XIV, 1, 1087 b 9, p. 166, 26 - 167, 7
18.	, XIV, 1, 1087 b 27, p. 167, 22 - 35
19.	, XIV, 2, 1089 a 31, p. 172, 34 - 173, 8
20.	, XIV, 2, 1089 b 2, p. 173, 10 - 22
21.	, XIV, 2, 1089 b 15, p. 174, 5 - 20
22.	, XIV, 2, 1089 b 20, p. 174, 22 - 175, 11
23.	, XIV, 4, 1091 b 32, p. 184, 24 - 29

Principios, bien y belleza

24.	, XIV, 4, 1091 a 29, p. 181, 34 - 182, 7
25.	, XIV, 4, 1091 b 6, p. 183, 1 - 5
26.	, XIV, 4, 1091 b 16, p.183, 10 - 29
27.	, XIV, 4, 1091 b 27, p. 184, 1 - 20

Categorías

28.	, III, 1, 995 b 20, p. 5, 9 - 6, 34
29.	, IV, 2, 1003 b 19, p. 61, 12 - 63, 3
30.	, XIV, 2, 1089 b 7, p. 173, 24 - 174, 3

Números

Teorías sobre los números

31 .	, XIII, 6, 1080 b 11, p. 122, 11 - 16
32 .	, XIV, 6, 1080 b 14, p. 122, 18 - 23
33.	, XIII, 6, 1080 b 21, p. 123, 13 - 25
34 .	, XIII, 8, 1083 b 1, p. 141, 22 - 23
35.	, XIII, 9, 1086 a 11, p. 159, 17 - 24

Defensa de los números ideales y tipos de números

36 .	, XIV, 3, 1090 a 16, p. 177, 19 - 37

37. , XIII, 8, 1083 a 11, p. 139, 26 - 140, 22
38. , XIII, 8, 1083 a 20, p. 140, 32 - 36
39. , XIV, 5, 1092 a 21, p. 186, 30 - 187, 16
40. , XIV, 5, 1092 b 16, p. 188, 21 - 26
41. , XIII, 7, 1081 a 12, p 125, 19 - 126, 27
42. , XIII, 7, 1081 b 27, p. 130, 24 - 131, 2
43. , XIII, 8, 1083 a 27, p. 141, 7 - 9
44 . , XIII, 9, 1086 a 18, p. 159, 31 - 160, 5 58 25
45. , XIII, 7, 1082 b 24, p. 138, 19 - 22
46. , XIII, 8, 1084 b 23, p. 152, 17 - 23
47. , XIII, 7, 1082 b 19, p. 137, 17 - 32

Generación de los números

48. , XIII, 7, 1081 b 10, p. 129, 23 - 25
49. , XIII, 7, 1081 a 17, p. 127, 2 - 14
50. , XIII, 7, 1082 a 32, p. 134, 35 - 135, 3
51. , XIII, 8, 1083 b 32, p. 145, 11 - 18
52. , XIII, 8, 1083 b 23, p. 144, 4 - 145, 2
53. , XIV, 3, 1091 a 5, p. 180, 32 - 181, 4
54. , XIV, 4, 1091 a 23, p. 181, 20 - 25
55. , XIII, 7, 1081 b 21, p. 129, 32 - 34
56. , XIII, 8, 1085 a 1, p. 153, 9 - 26

Los números como causas

57. , XIII, 8, 1083 b 19, p. 143, 32 - 33
58. , XIII, 8, 1084 a 12, p. 147, 29 - 148, 3
59. , XIII, 8, 1084 a 18, p. 148, 12 - 16
60. , XIII, 8, 1084 a 21, p. 148, 18 - 21
61. , XIII, 8, 1084 a 25, p. 148, 23 - 28
62. , XIII, 8, 1084 a 29, p. 149, 15 - 150, 26
63. , XIV, 2, 1089 b 32, p. 176, 11 - 14
64. , XIII, 6, 1080 b 16, p. 122, 25 - 123, 11
65. , XIV, 6, 1092 b 26, p.189, 20 - 190, 7
66. , XIV, 6, 1093 a 3, p. 190, 25 - 191, 11
67. , XIV, 6, 1093 b 5, p. 193, 13 - 30
68. , XIV, 6, 1093 b 21, p. 194, 17 - 34

Finitud o infinitud de los números

69. , XIII, 8, 1084 a 7, p. 147, 2 - 22

Dimensiones ideales

70. , III, 4, 1001 b 19, p. 48, 20 - 31
71. , XIV, 3, 1090 b 32, p. 180, 22 - 26
72. , XIII, 2, 1077 a 14, p. 91, 11 - 92, 10
73. , XIII, 8, 1083 b 13, p. 143, 13 - 14
74. , XIII, 6, 1080 b 23, p. 123, 27 - 124, 16
75. , XIII, 8, 1084 a 37, p. 150, 29 - 151, 2
76. , XIII, 9, 1085 a 7, p. 154, 5 - 13
77. , XIII, 9, 1085 a 16, p. 154, 21 - 30
78. , XIII, 9, 1085 a 20, p. 155, 15 - 24
79. , XIII, 9, 1085 a 29, p. 156, 24 - 34
80. , XIII, 9, 1085 b 34, p.159, 12 - 15
81. , XIV, 3, 1090 b 5, p. 179, 6 - 10

Ideas

Naturaleza de las ideas

82. , XIII, 4, 1078 b 9, p. 103, 15 - 104, 2
83. , XIII, 9, 1086 a 35, p. 160, 30 - 161, 4
84. , XIII, 2, 1076 b 11, p. 87, 16 - 28
85. , III, 4, 999 b 12, p. 39, 1 - 6
86. , XIII, 9, 1086 b 7, p. 162, 2 - 16
87. , XIII, 9, 1086 a 29, p. 160, 24 - 28

De qué hay ideas

88. , XIII, 4, 1078 b 32, p. 107, 5 - 108, 7
89. , XIII, 4, 1078 b 34, p. 108, 12 - 13
90. , XIII, 4, 1079 a 9, p. 110, 18 - 29
91. , XIII, 4, 1079 a 10, p. 110, 31 - 111, 5
92. , XIII, 4, 1079 a 11, p. 111, 12 - 112, 6
93. , XIII, 5, 1080 a 4, p. 120, 12 - 17
94. , III, 3, 998 b 27, p. 33, 5 - 20
95. , XIV, 2, 1088 b 14, p. 169, 33 - 170, 8

Argumentos a favor de las ideas

96. , XIII, 4, 1079 a 4, p. 109, 31 - 110, 7
97. , XIII, 4, 1079 a 7, p. 110, 9 - 16

Relación de las ideas al mundo

98. , XIII, 4, 1079 a 19, p. 114, 2 - 33

99. , XIII, 4, 1079 a 33, p. 114, 35 - 115, 3
100. , XIII, 4, 1079 a 2, p. 108, 25 - 29
101. , XIII, 5, 1079 b 23, p. 117, 8 - 12
102. , XIII, 5, 1079 b 35, p. 119, 33 - 120, 2
103. , XIII, 5, 1079 b 15, p. 117, 4 - 6
104. , XIII, 9, 1085 a 23, p. 155, 26 - 156, 22
105. , XIII, 6, 1080 a 9, p. 120, 33 - 121, 4

Matemáticas

106. , XIII, 7, 1082 a 15, p. 132, 14 - 133, 29
107. , XIII, 4, 1078 b 7, p. 102, 6 - 8
108. , XIII, 3, 1078 a 22, p. 99, 18 - 21
109. , XIII, 7, 1082 b 7, p. 135, 16 - 137, 17
110. , XIII, 9, 1085 a 19, p. 154, 33 - 155, 13

Cosmos

111. , XIV, 4, 1091 a 24, p. 181, 27 - 32
112. , XIV, 2, 1089 b 24, p. 175, 20 - 29
113. , XIV, 5, 1092 a 17, p. 186, 16 - 28

TEMISTIO

Enseñanza

1. Orationes 21, 245 c - d
2. Orationes 23, 295 c - d 5

Principios

3. In Phys. I, 4, 187 a 12 - 20, p. 13, 11 - 17 4.
4. In Phys. I, 9, 191 b 35 - 192 a 12, p. 32, 2 - 27
5. In Phys. IV, 4, 203 a 4 - 16, p. 79, 19 - 80, 27
6. In Phys. IV, 6, 206 b 3 -33, p. 93, 11 - 94, 5

Ideas

7. In Met. XII, 1, 1069 a 27 - 28, p. 2, 25 - 28
8. In Met. XII, 1, 1069 a 30 - 34, p. 3, 36 - 4, 6
9. In Met. XII, 8, 1073 a 17 - 22, p. 25, 34 - 39

Cosmos

10. In Phys. IV, 2, 209 b 11 - 17, p. 106, 16 - 23 54 B'(parte) 3
11. In Phys. IV, 2, 209 b 33 - 210 a 2, p. 107, 13 -16
12. In Phys. III, 2, 201 b 18 - 21, p. 72, 1o - 73, 13
13. In Phys. IV, 4, 211 b 10 - 19, p. 113, 8 - 12

Alma

14. In De anima, I, 2, 404 b 16 - 21, p. 11, 18 - 12, 33

TEOFRASTO

1. Metafísica, 3, 6 a 15 - b 22	30	89	8
2. , 9, 11 a 18 - b 12			90
3. , 2, 5 a 21 - 28			

TEÓN DE ESMIRNA

De rerum mathematicarum, 4, 3 - 12

VALERIO MÁXIMO

Dichos y hechos memorables, VIII, 12, ext. 1, p. 404 - 405

Por primera vez se traduce a un idioma moderno la totalidad de los textos referidos a uno de los temas más apasionantes y menos conocidos de la filosofía antigua: las doctrinas que Platón enseñó en la Academia y que no quiso poner por escrito.
El autor ha tenido que recorrer el conjunto de los escritores de la tradición aristotélica, platónica y pitagórica para hacerse con sus informes, desde los discípulos inmediatos de Platón hasta el año 600 d. C.
Muchos de estos textos se traducen por primera vez a un idioma moderno.
Todos ellos son introducidos por una presentación sobre el informante y sobre la transcendencia de sus informes, se acompañan de notas aclaratorias, los más difíciles se estructuran en esquemas para su mejor intelección, se indica la bibliografía clásica y la más reciente sobre su problemática.
Todos los estudios de Platón e interesados en la filosofía antigua y en la tradición metafísica occidental disponen, por fin, de los documentos en que se apoya un debate sobre el que a veces sólo se ha oido hablar de lejos, pero cuyo tratamiento resultaba difícil, si no imposible, por la inaccesibilidad y la complejidad de los textos y el desconocimiento de los idiomas originales.

